倶舎論の原典研究

随眠品

小谷信千代
本庄　良文

目次

凡例・略号表 …… vi
序説 …… xi
一　第五章総説 …… xi
二　九十八随眠 …… xiii
三　随眠の分類的考察 …… xv
四　経に説かれるさまざまな煩悩説 …… xxi
五　煩悩の断滅 …… xxiii

随眠の解説（倶舎論第五章） …… 1
1　九十八随眠とは何か …… 1
(1)　随眠のはたらきと六随眠 …… 1
(2)　七随眠 …… 6
(3)　十随眠 …… 17
(4)　九十八随眠 …… 18
(5)　随眠と見修断 …… 26
(6)　五　見 …… 34

(7) 戒禁取が見集所断でない理由……37
(8) 四顚倒……48
a 四顚倒の本性 48
b 顚倒の三条件 50
c 十二顚倒に関する有部の見所断論 52
(9) 特に慢について……57
a 慢の種類 57
b 未断の聖者に慢の起こらない理由 64
2 九十八随眠の分類的考察……67
(1) 遍行・非遍行……67
a 九十八随眠の分類 67
b 五部を縁ずるということの意義 69
c 上界を縁ずる随眠（九上縁の惑） 72
d 遍行と随眠 74
(2) 有漏縁・無漏縁……76
(3) 二種随増……83
(4) 不善か無記か……86
(5) 根・非根……90
a 不善根 90
b 無記根 92

(6) 傍論　世尊の無記……95
3 根本随眠余論……106
(1) 随眠の繋……106
(2) 三世実有説……111
(3) 事の断と繋の断との関係……148
(4) 随眠の随増……150
(5) 随眠を伴う心……165
(6) 十随眠が起こる順序……166
(7) 煩悩が起こる原因……168
4 経にみえる諸煩悩……171
(1) 漏・暴流・軛・取の総説……171
(2) 漏……172
(3) 暴流・軛……175
(4) 取……178
(5) 随眠・漏・暴流・軛・取の語義解釈……183
(6) 結等の五種総説……188
(7) 結……190
(8) 五下分結……198

(9) 五上分結……203
(10) 縛……204
(11) 随煩悩総説……207
(12) 纏……209
(13) 煩悩垢……213
(14) 随煩悩の分類的考察……215
a 見所断・修所断 215
b 不善・無記 217
c 欲界繋・色界繋 218
d 意地・六識地 220
e 五受根との相応 222
(15) 五蓋……228
5 煩悩の断滅……234
(1) 煩悩の滅と断惑の四因……234
(2) 四種の対治道……237
(3) 煩悩は何から断ぜられるか……240
(4) 四種の遠さ……244
(5) 惑の再断と離繋の重得……248
(6) 九遍知……253

(7) 六対果……258
(8) 遍知の設定……265
(9) だれがいくばくの遍知を具有するか……268
(10) 遍知の得捨……273
あとがき……279
原文訂正表……15
索　引……1

凡例

一、翻訳に際して、世親の本論の底本としては

P. Pradhan ed., *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu* (Tibetan Sanskrit Works Series, vol. VIII), K. P. Jayaswal Research Institute, Patna 1967 を使用した。

称友疏の底本としては

U. Wogihara ed., *Sphuṭārthā Abhidharmakośa-vyākhyā*, Tokyo 1971（再版）を使用した。

両書の不明な箇所については

S. W. Shastri ed., *Abidharmakośa & Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā commentary of Ācārya Yaśomitra*, Part III (Bauddha Bhārati Series 7), Varanasi 1972 を参考にした。

二、訳文の中で、内容を理解し易くするために訳者の補った部分を〔 〕で、漢訳の慣用語と還元サンスクリット語とチベット訳とを（ ）で囲んで示した。また必要と思われる箇所では、訳語の簡単な説明をも（ ）に入れて示した。

三、訳の各段落ごとに、本論は Pradhan 本、北京版、玄奘訳、真諦訳の頁数と行数とを（*AKBh* 277,1; Pek 264b5; 玄奘 98b11; 真諦 252c1）のように示した。称友疏は Wogihara 本と北京版との頁数と行数とを（*AKVy* 441,1; Pek 98b1）のように示した。

四、世親作本論（Kārikā と Bhāṣya）の語句が称友疏中に引かれている場合は、本論のその語句に傍線を施し、称友疏中に初めて引かれるその語句に傍線を施した。

五、法宣（楠潜龍 1834-1896 の倶舎学の師）の『阿毘達磨倶舎論講義』の引用に際しては、カタカナ・歴史的仮名遣を、ひら仮名・現代仮名遣に改め、句読点を入れた。また例えば「云」を「云う」のように適宜送り仮名を補った。

六、訳文中には、本論・称友疏とも、原文各頁の冒頭箇所を（p. 278）のように挿入して示した。

七、称友疏梵文には欠落がある。荻原本では五〇四頁一一行～五〇七頁一四行。所釈の本論はプラダン本で三一三頁四行～三一三頁一八行にあたる。その部分は荻原本の通りにチベット訳から訳した。

八、【問】【答】【難】等を文脈を分り易くするために、【世親】【毘婆沙師】等を主張者を明確にするために、訳文中に挿入した。

九、段落分けは、基本的に木村泰賢・荻原雲来『國譯大藏經』所収『國譯阿毘達磨倶舎論』（国民文庫刊行会、大正九年初版）に依り、櫻部『倶舎論』を参考に改訂した。ただし見出し語はやや現代風に改めたところもある。

十、本頌（kārikā, sūtra）は「本頌」あるいは「頌」と訳し、引用経中の詩節（gāthā）を「偈」とした。

略号表 (abbreviations)

Abhidharmadīpa : P. S. Jaini ed. *Abhidharmadīpa with Vibhāshāprabhāvṛitti*, Patna, 1959

AK : 倶舎論本頌 *Abhidharma-kośa-kārikā*

AKBh : 本論 P. Pradhan ed., *Abhidharma-kośabhāṣya of Vasubandhu*, Patna, 1967

AKVy : 称友疏 U. Wogihara ed., *Sphuṭārihā Abhidharmakośa-vyākhyā*, Tokyo, 1971

AN : *Aṅguttara-nikāya*

Der : Derge edition of the Tibetan Tripiṭaka

DN : *Dīgha-nikāya*

Gokhale 本 : V. V. Gokhale, *The text of the Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu*, reprinted from the Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society (New Series) vol. 22, London, 1946

Kritzer [2005] : Robert Kritzer, *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi*, Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya, STUDIA PHILOLOGICA BUDDHICA, Monograph Series XVIII, Tokyo, 2005

Itiv : *Itivuttaka*

LA : 順正疏 *Abhidharma-kośa-ṭīkā Lakṣaṇānusāriṇī*, Pek. No. 5594

MN : *Majjhima-nikāya*

MS, MSS : Manuscript(s)

MVy : Sakaki ed, *Mahāvyutpatti*

Pek : Peking edition of the Tibetan Tripiṭaka

Pāṇini : S. C. Vasu ed. & transl., *The Ashṭādhyāyī of Pāṇini*, 2 Vols, Patna, reprint edition, 1977

Pradhan 本 : Cf. *AKBh*

Shastri 本 : S. D. Shastri ed., *Abhidharmakośa*, Bauddha Bharati Series-7, Varanasi, 1972

SN : *Saṃyutta-nikāya*

Tripāṭhī : C. Tripāṭhī, *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasaṃyukta*, Berlin, 1962

TA : 安慧疏 *Abhidharma-kośa-bhāṣya-ṭīkā Tattvārthā-nāma*, Pek. No. 5875

Vibh : *Vibhaṅga*

Wogihara 本 : Cf. *AKVy*

秋本校訂本 : 秋本勝「ヤショーミトラの「倶舎論」註――三世実有説」（『筑紫女学園大学国際文化研究所論叢』第二号、一九九一年）

秋本・本庄 : 秋本勝・本庄良文「倶舎論註――三世実有説（訳註）」（『南都佛教』第四一号、一九七八年）

印仏研 : 『印度学仏教学研究』

光記 : 普光『倶舎論記』（大正四一、No. 1821）

櫻部『倶舎論』: 櫻部建『《仏典講座18》倶舎論』大蔵出版、一九八一年

櫻部『倶舎論の研究』: 櫻部建『倶舎論の研究』法蔵館、一九六九年

櫻部・小谷『賢聖品』: 櫻部建・小谷信千代『倶舎論の原典解明　賢聖品』法蔵館、一九九九年

櫻部・小谷・本庄『智・定品』: 櫻部建・小谷信千代・本庄良文『倶舎論の原典研究　智品・定品』大蔵出版、二〇〇四年

櫻部・加治訳 : 櫻部建・加治洋一訳『《新国訳大蔵経》発智論Ⅰ』大蔵出版、一九九六年

『集異門足論』: 『阿毘達磨集異門足論』（大正二六、No. 1536）

『雑阿含』 : 『雑阿含経』（大正二、No. 99）　典拠は巻数と経典番号で示す。

『雑心論』 : 『雑阿毘曇心論』（大正二八、No. 1552）

『正理』 : 『阿毘達磨順正理論』（大正二九、No. 1562）

チムゼー : 小谷信千代『チベット倶舎学の研究』文榮堂、一九九五年

大正 : 大正新脩大蔵経

南伝 : 南伝大蔵経

『婆沙論』 : 『阿毘達磨大毘婆沙論』（大正二七、No. 1545）

平川索引　：平川彰編『阿毘達磨倶舎論索引』全三巻、大蔵出版、一九七三―一九七八年

仏訳　：L. de la Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, reprint edition, 1971

舟橋『業品』：舟橋一哉『倶舎論の原典解明　業品』法蔵館、一九八七年

舟橋［1975］：舟橋一哉「阿毘達磨倶舎論随眠品とその称友疏との和訳〔初めの部分〕」（佐々木現順編著『煩悩の研究』清水弘文堂、一九七五年）

舟橋［1986］：舟橋一哉「梵文称友造『倶舎論疏』随眠品の欠落箇所について」『佛教學セミナー』第四四号、大谷大学仏教学会、一九八六年

『法蘊足論』：『阿毘達磨法蘊足論』（大正二六、No. 1537）

法宣　：法宣『阿毘達磨倶舎論講義』法蔵館、一八九八年

『発智論』：『阿毘達磨発智論』（大正二六、No. 1544）

『品類足論』：『阿毘達磨品類足論』（大正二六、No. 1542）

本庄『決定義経』：本庄良文『梵文和譯　決定義經・註』私家版、一九八九年

本庄『全表』：本庄良文『倶舎論所依阿含全表Ⅰ』私家版、一九八四年

本庄［1982A］：本庄良文「シャマタデーヴァの倶舎論註――随眠品――」（『南都佛教』第四九号、一九八二年）

本庄［1982B］：本庄良文「三世実有説と有部阿含」（『佛教研究』第一二号、一九八二年）

山口・舟橋『世間品』：山口益・舟橋一哉『倶舎論の原典解明　世間品』法蔵館、一九五五年

序　説

一　第五章総説

先の「業品」では世間の多様性が業によってもたらされることが解説され、本「随眠品」ではその業を成長させるのが随眠であることが解説される。その前半は、説一切有部独特の煩悩の理論である九十八随眠説を説くことに費される。随眠とは本来、気質とか性向とかを意味する語であるが、心内に潜む悪への性向の意から、煩悩そのものをも指して用いられるようになった。

本章の内容を概説すれば以下のごとくである。

1　『阿含経』では欲貪・瞋・有貪・慢・無明・見・疑の七随眠が説かれるが、説一切有部ではそれを貪・瞋・慢・疑・無明・見の六種（根本六随眠）に整理する。そして見を五つ（邪見・見取・戒禁取・辺執見・有身見）に開き、合わせて十とする。それを三界（欲界・色界・無色界）に配し、さらにその煩悩がいかにして断ぜられるかという点から、見苦・見集・見滅・見道所断と修所断との五部（nikāya）に分けて九十八種の随眠が数え上げられる（図示したものを後に掲げる）。

2　次に、これら諸随眠のはたらく範囲とその仕方が種々に説き明かされ、また、煩悩が諸法を繋縛すること、および煩悩を断つことによってその繋縛から離れること（離繋）が論及される。

3　次に、経に説かれるさまざまな煩悩の名を挙げてそれを六随眠のいずれかに配当して解説し、六随眠に収

九十八随眠の三界・所断への配当図

		貪	瞋	無明	慢	疑	有身見	辺執見	邪見	見取	戒禁取	計	
欲界	見苦所断	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	十	三十二
	見集所断	○	○	○	○	○			○	○		七	
	見滅所断	○	○	○	○	○			○	○		七	
	見道所断	○	○	○	○	○			○	○	○	八	
	修所断	○	○	○	○							四	
色界	見苦所断	○		○	○	○	○	○	○	○	○	九	二十八
	見集所断	○		○	○	○			○	○		六	
	見滅所断	○		○	○	○			○	○		六	
	見道所断	○		○	○	○			○	○	○	七	
	修所断	○		○	○							三	
無色界	見苦所断	○		○	○	○	○	○	○	○	○	九	二十八
	見集所断	○		○	○	○			○	○		六	
	見滅所断	○		○	○	○			○	○		六	
	見道所断	○		○	○	○			○	○	○	七	
	修所断	○		○	○							三	

められない煩悩は十纏・六垢にまとめて、それぞれ考察を加える。

4　最後に、煩悩を断つこと（断惑）についての理論、およびその断惑の結果として得られるべき択滅（「遍知」と呼ばれ九種に分類される）について論じて、この章を終わる。

二　九十八随眠

第1頌から第5頌にかけて九十八随眠が枚挙される。『阿含経』では七随眠が説かれるが、説一切有部はその経説を逆に、六随眠中の貪を、欲貪すなわち欲界の貪と有貪すなわち色・無色界の貪に分けて、七随眠にしたものであると解説する。

第1頌には有の根本が随眠であることが十種の理由を挙げて説明される。第1、第2頌では経に七随眠が挙げられていることが解説されるが、その中に随眠の本質に関する部派間における見解の相違が論じられる。犢子部は随眠を種子であり不相応法であるとし、経量部は眠った煩悩であり、煩悩から生じた、煩悩を生む能力であるとし、有部は現行の相応法であるとする。

第4、第5頌ではすべての随眠が見所断と修所断とに分類される。それは前に図示したごとくである。法宣は見所断の煩悩（見惑）を「見とは無始より已來未だ曾て見たことのない四諦の理を今無漏の智慧を起して初て見ることなり。夫を見諦と云う。其諦理を見る一刹那に其下の惑を斷ずるゆえに纔にと云う」と説明し、修所断の煩悩（修惑）を「修道の道とは無漏道なり。無漏道を數々修習する位を修道と云う。此修道で斷ずる」煩悩であると説明する（法宣巻六、一七二一一七三頁）。

第6頌は忍所害の煩悩と智所害の煩悩との分別である。欲界の三十二と上二界の各二十八とは、見道の八忍に

よって断ぜられる忍所害の煩悩であり、もとより見所断である。欲界の四と上二界の各三とは、修道の無漏智によって断ぜられる智所害の煩悩であり、もとより修所断である。以上は無漏道の場合である。有漏の六行観による修所断の煩悩の上には、忍所害と智所害との両方が考えられるので、このように説かれるのである。有漏の六行観とは、有漏の智慧によって煩悩を断ずるための観行である（櫻部・小谷『賢聖品』三一七頁参照）。すなわち無間道では下地を麁・苦・障の行相をもって観じてそれを厭い、解脱道では上地を静・妙・理の行相をもって観じてそれを欣び、その厭欣の力によって次第に下地の煩悩を断ずるのである。法宣は「異生の断ずるのは唯修所断にして見所斷にあらず。數々六行觀の世俗智を修習して斷ず。六行觀の有漏智も數々修習する故に修道と云う。（中略）無漏道とは十六行相の無漏智を數々起して斷ず。是は聖者に局る。世俗智とは有漏の六行觀なり。此の有漏智も數々起すゆえやはり修と云わるる。是は有學の聖者も有漏道で下八地の惑を斷じ異生も此有漏道で下八地の惑を斷ず」（法宣巻六、一八〇―一八一頁）と言う。この有漏道による煩悩の断は唯識学派では説かれない観行である（深浦正文『倶舎学概論』百華苑、一九七九年、二二一頁参照）。

第7頌は有身見等の五見を順次に解説し、第8頌は、五見の内の戒禁取見の中で非因を誤って因と執するものが見苦所断とされ、なぜ見集所断とされないか（集は因の意である）、を説明する。第9頌は四顚倒が有身見・辺執見・見取見の三見を本質とするものとする議論を述べる。

第10頌は七慢と九慢についての細説。第10頌後半から第11頌にかけては、修所断の慢として挙げられている中に、聖者の上には（たとえ未断であっても）現行することのないものがあることと、その理由を説く。法宣はその理由を「此慢類等は見疑の力で扶持して資け起すものなり。其扶持する見疑が斷ぜられてみると人の背が折れた如く助ることがならぬ。そこで慢類等はあれども起ること能わず」（法宣巻六、二八二頁）と説明する。

三　随眠の分類的考察

最初に遍行・非遍行の分類を述べる（第12、第13頌）。見苦所断の五見と疑と無明と、見集所断の見取・邪見と疑と無明との十一（七見二疑二無明）を遍行の随眠という。それらは、自界・自地の五部、つまり見苦所断乃至修所断の五種の煩悩を、遍く縁じ、遍く随増し、五部の染汚法を遍く生ずるので「遍行」と呼ばれる。十一遍行のうち、身見・辺見を除いた九は自界のみならず上界をも縁ずるので上縁の惑と呼ばれる。遍行の随眠にあい伴う法は同じく遍行であるが、ただ得は、遍行随眠と必ずしも果を一にしないので、遍行の法とはみなされない。遍行の法が現在に生起すれば、それは遍行因（「根品」第54頌。櫻部『倶舎論の研究』三七〇頁参照）となって、等流果を引く。遍行か非遍行か、上縁か非上縁か、によって煩悩の随増の仕方に異なりがある（第17、第18頌参照）。また、遍行の随眠が存するところに断と離繋とが必ずしも常に一でないことが生ずる、と考えられる（第28頌参照）。

次に、有漏縁・無漏縁の分類を述べる（第14～第16頌）。滅諦・道諦は無漏法であるが、その無漏法を縁じて迷うので無漏縁の惑という。無漏縁惑は、見滅所断の邪見・疑・無明および見道所断の邪見・疑・無明の六である。これら六以外の五部の惑、つまり見滅所断の見・瞋・貪・慢と見道所断の見取・戒禁取・貪・瞋・慢が有漏縁の惑である。六のうち、道諦を縁ずる欲界繋の惑は六地にわたっての道諦を縁じ、同じく色・無色界繋のそれは九地にわたっての道諦を縁ずることも、理由を挙げて説かれている。六地とは未至・中間・四根本静慮であり、九地とはそれに下三無色定を加えたものである。無漏縁の惑の所縁は無漏法なのであるから、当然所縁随増ということはない（第18頌参照）。

第三に所縁随増と相応随増の分類を述べる（第17、第18頌）。煩悩の随増（「界品」第4頌）には、煩悩がある法を所縁とすることによってその法の上に随増を起こす所縁随増と、煩悩とある法とが相応する（「根品」第35頌）ことによってその法の上に随増を起こす相応随増と、の二種が考えられる。法宣は「所縁随増とは煩悩が所縁の境の中に安住して其境の力で煩悩が増上することなり。喩えば苗が善き田地に安住して田力で増上するが如し。相應随増とは心々所の相應法の中に煩悩が安住して相應法の力で増上するなり。喩えば糞や泥の中で増上するが如し」（法宣巻六、二三一頁）と解説している。無漏法は我見と渇愛とによってわがものとされることがない。その無漏法を縁ずる惑は所縁随増することがない。それゆえ六無漏縁と九上縁との惑は相応随増のみであり、上地を縁ずる遍行の惑も相応随増のみである。他はみな二種の随増があるが、遍行の惑の所縁随増は自地の五部の法を通じて起こり、非遍行の惑の所縁随増はただ自部の法のみにおいて起こること已説のごとくである。

第四に三性の分類を述べる（第19頌）。上界には苦の異熟果がないから、上界の随眠はすべて有覆無記とみなされる。欲界の随眠の中では有身見と辺執見とおよびそれと相応する無明とが有覆無記とされる。この二見は自らの身心の相続に対して誤った考えを起こすのみで他の有情を侵害することがないからである。他の随眠はすべて不善である。随眠に善なるものがないことは言うまでもない。

三性分別に因んで、次に、随眠の中のいくばくが不善根であり、いくばくが無記根であるか、が説かれる（第20、第21頌）。法宣は「根」とは「能生」を意味すると言う（法宣巻六、二三九頁）。欲界五部の貪随眠・瞋随眠および不善なる無明随眠が貪・瞋・癡の三不善根である。無記根としては、カシュミーラの毘婆沙師の説によれば、渇愛・無明・慧（見）との三つとするから、上界の五部の貪・無明および諸見と欲界の有身見・辺執見およびそれと相応する無明とがそれにあたる。法宣はこれら三無記根について「愛は諸の煩悩の足と云わるるものなり。

無明は一切の煩悩と相応するものなり。慧は簡擇の用がありて諸の心々所の先達となりて導くものなり」（法宣巻六、二四〇―二四一頁）と言う。疑と慢は動ずるものなので無記である場合も根とはならない。瞋に無記のものはない。ただ西方師（外国師）の説によれば、無記根は渇愛・見・慢・無明の四である。凡夫で色・無色界の定を修する者は、渇愛・見あるいは慢のたかまりに依ってそれを修習するからであり、それはまた無明の力によって生ずるのであるから、この四を無記根と数える、と言う。

無記根を論じたのに因んで、「十四無記」が経に説かれていることを取り上げる（第22頌）。しかしその「無記」はいま問題としていることとは関係がなく、およそ問いというものには四種があり、そのうちの「応捨置記問」に対して説かれたものであることを述べる。

第五に、煩悩の対象に随眠が起こって随増するとき、煩悩がその対象（事）に対して人を繋縛するが、その繋縛の仕方に関する分類を述べる（第23、第24頌）。例えば貪という煩悩が色を対象として起こり、その対象の中に随増するとき、その色という対象に対して人を繋縛する。その場合、三世のいかなる随眠がいかなる対象に人を繋縛するか、その分類が述べられる。六随眠のうち、貪・瞋・慢は自相惑（色・声等の自相に迷う惑で、その対象が特定の様相をもつ煩悩）、見・疑・無明は共相惑（苦・空等の共相に迷う惑で、対象の様相に種別なく、広く縁ずる煩悩）である。いま、(1)自相惑の過去（已生未断）なると現在（已生）なると、(2)自相惑の未来の第六意識相応と、(3)自相惑の未来の前五識相応（これは貪・瞋のみで、慢はない）の可生法と、(4)同じく不生法と、(5)共相惑の過去および未来なると、(6)共相惑の現在なると、の六種に分け、それぞれの繋縛する事（対象）を考察すると、(1)はそれぞれ過去の事および未来の事にわたり、(2)は遍く三世の事にわたり、(3)は未来の事にわたり、(4)(5)も遍く三世の事にわたるが、(6)はただその所縁とする事のみを繋するにとどまる。

三世の煩悩が三世の対象に対して人を繋縛する仕方を分類して述べたことに因んで、過去世と未来世との対象が実有であるか否かを考察する。すなわち説一切有部の基本的な教説の一つである三世実有説の吟味である（第25～第27頌）。まず、二つの教証と二つの理証を挙げて正統派説一切有部の説を示す。教証の第一は経に「もし過去の色がなければ、弟子がその色を厭い捨てる修行を行うことはないであろう。もし未来の色がなければ、弟子が未来の色に対する喜びを断つ努力をすることもないであろう」と説かれていることである。第二は「識は二に縁って生ずる。二とは眼と識、乃至、意と法である」と説かれていることである。法宣は意識の二つの縁について「意根は過去なり。法境は三世に通ずる。若し過去無體ならば意識は二縁を缺くべし」（法宣巻六、二六一頁）と言う。理証の第一は「識は必ず対象が存在するときに起こる」ことであり、第二は「業が存在するから果報がある」ことである。

次に、三世の法が同じく実有であるとすればいかにして三世の別が立つか、という問題について四つの説を挙げる。(1)三世において法の実体は異ならないが様態に異なりがある。黄金の器を潰して他の物を作っても黄金に変わりがないごとくである、というのは大徳法救の説。(2)特徴の異なりによって三世の別が立つ。過去の特徴と結びついたときが過去世であり、そのとき現在世・未来世の特徴を内に隠しているが離れている訳ではない、というのは大徳妙音の説。(3)段階の不同によって、三世が分けられる。算盤の珠を一の位に置けば一、十の位に置けば十、となるごとくである、というのは大徳世友の説。(4)見方の違いによって三世の別が立てられること、同じ女性が子からいえば母、親からいえば娘であるごとくである、というのは大徳覚天の説。(1)は常住な法が転変するとするサーンキャ説と同じであり、(2)は三世の区別がつかなくなり、(4)はそれぞれの世に三世が成り立つこととなり、いずれも善い説とは言えない。(3)は、法の作用し終わった段階が過去、現に作用している段階が現在、

まだ作用していない段階が未来、というのであって、最もよい説だと言う。最後に、三世実有説に対する世親自身の反論を掲げる。あるときは法に作用があり、あるときはないということがどうして起こるのか。その作用に過去・現在・未来の別はどうして立つか。法と作用とは別でないとするなら、三世の意味は成立しないことになるではないか。過去・未来も有であるというなら、未生も已滅も成り立たないではないか、と。そののち世親は、過去・未来が存在しないなら、どうして煩悩に繋縛されるのかという有部の反論に対して、過去・未来を対象とする煩悩から生じた随眠があるので繋縛されると答え、最後に「此の法性は甚深なり」と述べて、三世実有説批判の論議を終わる。

断ぜられることと離繋することとは必ずしも同一といえないことが次に説かれる（第28頌）。離繋していれば必ず断じているが、断じていても離繋していないことがあり得る。見道十五心の内、苦法智忍から集法忍までは苦智はすでに生じているが集智は生じていない。その場合、苦諦を知る智がすでに生じたことによって見苦所断の随眠の所縁の事は断ぜられていても、見集所断の遍行の随眠（見・疑あるいは無明）がなお断ぜられずにある。そのときには、その随眠が見苦所断の随眠の所縁の事を縁ずるので、この事はなお離繋されていないことになる。また、修道においても、例えば欲界の修惑の上上品が断じられてあるときも、上中品以下の随眠であって右の上上品の随眠と同じ事を縁ずるものの所縁である事は、なお離繋されていないことになる。

いかなる法がいかなる心の所縁となり、どれだけの随眠が随増するかを一々述べると膨大な数になるので、次にそれが要約して説明される（第29～第31頌）。法は十六種に要約され、それらを所縁とする心も十六種が数えられる。十六種の法とは三界の各五部の法と無漏法とである。それらが、(1)欲界繋の見苦・見集・修所断、(2)色界繋の見苦・見集・修所断、(3)無色界繋の見苦・見集・修所断、(4)欲界繋の見滅所断、(5)同じく見道所断、(6)色界

繋の見滅所断、(7)同じく見道所断、(8)無色界繋の見滅所断、(9)同じく見道所断、(10)無漏法、の十に分けて考察される。(1)は五種の心、(2)は八種の心、(3)は十種の心の所縁たり得る。(4)(6)(8)はそれぞれ(1)(2)(3)の場合に見滅所断を縁ずる随眠と相応する心を加えた六種・九種・十一種の心、(5)(7)(9)は同様に見道所断を縁ずる随眠と相応する心を加えた六種・九種・十一種の心、(10)は十種の心、の所縁たり得る。このように論じられるのはいずれも、遍行の随眠や他界縁の随眠の性質を考えてのことである。

次に、ある随眠によってある心が随眠を伴うものとなるとき、その随眠はその心において随増するか否かの問題が論じられる（第32頌）。染汚心が有随眠とされる場合が二つある。その心と相応するおよびその心を所縁とする未断の随眠がそこで随増するときと、その心と相応する随眠がすでに断ぜられていて随増はしないけれどもその心と同伴しているときとである。不染汚心はただそれを所縁とする未断の随眠がそこで随増するとき有随眠とされる。したがって、この三つの場合のうち、第一と第三とで随眠は随増し、第二では随増しないということになる。

十随眠の発現する順序を述べる（第33頌）。まず最初に無明が起こり、それより疑が生ずるというようにして、瞋が生ずるに至るまでの順序が説かれる。しかしこれはただ一応そう考えられる順序に過ぎず、この次第にならぬこともある、と称友は言う。

最後（第34頌）に随眠が、未断の随眠とその対象と非理作意との三つの原因から起こることが説かれる。この三つが具わって随眠が起こるのが通常であるが、ときにはその中の一つだけによっても起こることがある、と言う。

四　経に説かれるさまざまな煩悩説

経には煩悩はまた、三漏（欲漏・有漏・無明漏）、四暴流（欲・有・見・無明）、四軛（欲・有・見・無明）、四取（欲・見・戒禁・我語）というように分類されて説かれている。それゆえここではその諸説を九十八随眠説に配当して示す。欲漏は無明を除く欲界繋の諸随眠と十纏（第35頌）。有漏は無明と十纏とを除く色・無色界繋の諸随眠（第35頌）。それらはいずれも無記であり、主として内門転（定地および自身を縁じて起こる）であり、定地によるから、一つにまとめて有漏（bhavāsrava）と呼ぶ（第36頌）。上界では纏は少なく自在起でもないから、数に入れない。無明を除いたのは無明漏として別立するからである（第36頌）。四暴流・四軛のうち、三は漏と同じであるが、そこから見を別立するのは、見は理智的な煩悩で鋭利なはたらきだからである（第37頌）。しかし生死の中に住留せしめる性質はないから、漏の一としては立てられない（第37頌）。欲取は見を除いた欲界の諸随眠と纏（無明を含む）。我語取は同じく上界の諸随眠。見取は見暴流（＝見軛）から戒禁取を除いたもの。取の中に無明を別立しないのは、鋭利でなく積極的に取する（捉えて離さぬ）はたらきに乏しいからである（第38頌）。四取の体は四軛と同じで九十八随眠と十纏との百八随眠である。

煩悩法を語義解釈して、随眠を微細・随増・随逐・随縛の四義に、漏を住・流の二義に、暴流を漂の義に、軛を合の義に、取を執の義に、それぞれ説明する（第39、第40頌）。

さらに経には結・縛・随眠・随煩悩・纏などの説がある（第41頌）。

九結は愛・恚・慢・無明・見・取・疑・嫉・慳である。愛は九十八随眠説にあてれば三界の貪、恚は欲界の瞋、慢は三界の慢、無明は三界の癡、見は三界の有身見・辺執見・邪見、取は三界の見取・戒禁取、疑は三界の疑で

ある。嫉・慳は欲界の纏に属する（第41～第42頌）。

有身見・戒禁取・疑・欲貪・瞋恚を五順下分結という。下は欲界の意味。法宣は「有身見等の五は欲界の生を肥し資けるものなり。そこで順下分と云う」（法宣巻七、九頁）と言う。五のうち、後二のゆえに欲界を超えず、たとえ欲界を超えても前三のゆえにまた欲界に還る（第43頌）。預流を得るときは、五見と疑との六種の随眠を断ずるのに、ただ三結断尽とのみ経に説かれているのは、三結でもって三門・三根を摂するからであり、また、有身見によって発趣することを欲せず、戒禁取によって道に迷い、疑によって道を疑うことから、解脱に趣くことを障礙するゆえである。色貪・無色貪・掉挙・慢・無明を五順上分結という。これらによって、上界を越えて解脱に至らしめることが障えられるからである（第45頌）。

縛は貪・瞋・癡の三縛である。楽受に対して貪が、苦受に対して瞋が、主として捨受に対して癡が随増する（第45頌）。随眠はすでに先に詳説された。余他の随煩悩の中では十纏・六垢が主要なものである（第47～第51頌）。

無慚・無愧（「根品」第32頌ａｂを参照せよ）・嫉・慳（「根品」第28頌）・悔（悪作に同じ。「根品」第29頌）・睡眠（「根品」第31頌）・掉挙・惛沈（「根品」第27頌）を八纏といい、それに忿・覆（「根品」第28頌）を加えて十纏という。覆は諍あり、というのはそれが無明より起こるという説と貪と無明とより起こるという説とがあるからである。六垢、すなわち六煩悩垢のおのおのは先に小煩悩地法の一として説かれた（「根品」第28頌）。

次に、十纏・六垢の分類が説かれる（第51～第54頌）。まず見所断・修所断による分類。第二に三性による分類。「欲〔界〕においては不浄である。三は二通りである」（第52頌ｃ）というのは欲界繋の睡眠と惛沈と掉挙とは不善と無記だというのである。第三に界繋による分類。十六のすべては欲界繋、誑と諂とは色界の初静慮地にもあり、

惛沈と掉挙と憍とはまた色界にも無色界にもある。第四に、煩悩・随煩悩を通じて、その相応する識による分類。ただ第六意識相応なるは、すべての見所断の煩悩と、修所断の慢と睡眠と、自在起の随煩悩（嫉・慳・忿・覆・悔および六垢）と、である。その他はすべて通じて六識相応である。

次に、煩悩・随煩悩と五受との相応の関係からの分類を述べる（第55～第58頌）。そのうち、上界の煩悩の場合は左のとおりである。まず初静慮には眼・耳・身・意の四識があるが、前三識相応の煩悩はそれぞれその識と相応する受（すなわち楽受と捨受）と相応し、意識相応の煩悩は意識相応の受（すなわち喜受と捨受）と相応する。第二静慮以上はただ意識のみあるから、第二静慮では意識相応の喜受と、第三静慮では意識相応の楽受と、第四静慮以上は意識相応の捨受と、それぞれ相応する。

経には欲貪・瞋恚・惛沈睡眠・掉挙悪作・疑という五蓋が説かれる。その場合、第三蓋では惛沈と睡眠が、第四蓋では掉挙と悪作との二つの随煩悩が合わせて一蓋とされるのはなぜか、また、五つだけを蓋と数えるのはなぜか。その理由が次に説明される（第59頌）。

五　煩悩の断滅

煩悩を断ずるにはその対象が遍知されなければならない。しかし対象が遍知されたからといって必ずしも煩悩が断ぜられるとは限らない。そこで煩悩が断ぜられる原因が説明される。それに先立って、断ぜられる煩悩が五種に分類される。すなわち、見苦・見集所断の煩悩を自界縁（九上縁の惑以外）と他界縁（九上縁の惑。第13頌参照）との二種とし、見滅・見道所断の煩悩を有漏縁と無漏縁（第14頌参照）との二種とし、修所断の煩悩をもう一種とする。(1)見苦集断の自界縁と見滅道断の無漏縁の煩悩は、その所縁を（すなわち苦集諦、あるいは滅道諦

を）遍知すること（すなわち前者は苦法智忍・集法智忍であり、後者は滅法智忍・道法智忍）によって断ぜられる。(2)見苦集断の他界縁の煩悩はそれを縁ずる煩悩（すなわち自界縁の煩悩）を断ずること（すなわち苦法智忍・集法智忍）によって断ぜられる。(3)見滅道断の有漏縁の煩悩は、それによって縁ぜられる煩悩（すなわち無漏縁の煩悩）を断ずること（すなわち滅法智忍・道法智忍）によって断ぜられる。(4)修所断の煩悩は、それぞれその対治たる道（上上品の煩悩には下下品の道が、乃至、下下品の煩悩には上上品の道が、対治となる）の生ずるとき断ぜられる（第60頌）。

対治には四種がある。すなわち、断対治である無間道と、持対治である解脱道と、遠対治である勝進道と、厭患対治である加行道を主とするものとである（「賢聖品」第68頌参照）。「断」とは所縁の境から能縁の煩悩を引き離すことである。法宣は断対治である無間道と、持対治である解脱道との関連を「無間道は煩悩の得の最後念也。最後念の得と組合て現在す。解脱道の位は最早得が無くなりた後で斷ぜんとしても斷ずるものなし。……無間道は擇滅の得を引起す。解脱道は擇滅の得と倶生して擇滅の得を任持して未來より起る」（法宣巻七、四一―四二頁）と解説する。勝進道はその前の無間道で断じた煩悩の得をさらに遠ざけるから遠対治と呼ばれる。加行道は欲界の場合にはその界の五蘊を対象としてそれを厭うから厭患対治と呼ばれる（第61頌）。

有部の伝承では遠対治の「遠」に四種あることが説かれる（第62頌）。

無間道においていったん断じた煩悩をのちに、解脱道あるいは勝進道において、再び断ずるということはないが、いったん煩悩からの離繋（すなわち択滅）を得てのち重ねて離繋を得るということはある。それは解脱道の起こるとき、預流果・一来果・不還果・阿羅漢果を得るとき、および転根するときにおいて、前の劣った得を捨てて新たに勝れた得を起こすのである（第63頌）。

離繫はそれぞれの段階において遍知と呼ばれる。遍知には智遍知と断遍知とがある。前者は四諦を遍く知る無漏の智をいい、後者はそれによって得られる煩悩の断（択滅）をいう。その断遍知に九種がある。(1)欲界繫の見苦・見集所断の煩悩の断と、(2)同じく見滅所断の煩悩の断と、(3)同じく見道所断の煩悩の断と、(4)(5)(6)色・無色界繫の見所断の煩悩の、欲界繫の場合と同様の三種の断と、(7)欲界繫(8)色界繫(9)無色界繫の修所断の煩悩の断と、である。(7)を五順下分結尽遍知と、(8)を色愛尽遍知と、(9)を一切結永尽遍知という。九遍知のうち、(1)～(6)は見道における忍（八忍）の果、(7)～(9)は修所断であるからすべて智の果である。未至定の果としては九のすべてがあり、根本定の果としては(4)(5)(6)(8)(9)の五種のみ（毘婆沙師の説）、あるいは(7)を除く八種（妙音の説）とする。前者は根本静慮を欲界の煩悩の対治道とならないとし、後者は欲界繫の修惑の対治道とならないとするからである。無色定の果としては、空無辺処定の近分の果が(8)であり、空無辺処・色無辺処・無所有処の根本定の果が(9)である。世間道の果は(7)(8)であり、聖道の果は九種のすべてである。法智の果は(7)(8)(9)であり、類智の果は(8)(9)である。法智忍の果は(1)(2)(3)であるから法智品の果は六種であり、類智忍の果は(4)(5)(6)であるから類智品の果は五種である（第64～第67頌）。

忍の果である(1)～(6)の断が遍知と呼ばれるのは、無漏の離繫得を得ていることと、有頂地の煩悩の少なくとも一部分を断じていることと、両つの遍行因（見苦所断および見集所断の遍行の煩悩）をともに断じていること、という三つの条件を満たしているからである。智の果である(7)～(9)の断は、さらに加えて、界を越えている（その界の煩悩のすべてから離染している）という条件をも満たしていることによって、遍知と呼ばれる。

見道に入った聖者は、集法智を起こす以前（集法智忍の位まで）は遍知を一つも具えていない。集法智を起こして初めて(1)を具え、集類智を起こして(4)を加え、滅法智を起こして(2)を加え、滅類智を起こして(5)を加え、道

法智を起こして(3)を加え、次に、道類智を起こすことによって修道に入れば(6)を加えて合わせて六遍知を具える。これら六遍知を具えるのは、なお欲界の修惑のすべてを離れるまでには至らぬ間、あるいは、いったん離染したのにそれから退堕した場合において、である。進んで、欲界のすべての修惑を離れる（全離欲）に至れば、右の六遍知の代わりに、(7)を具える。見道に入る以前、有漏の六行観（序説一四頁参照）によって欲界の修惑を離れている場合（すなわち超越証の人の場合）も同様である。さらに進んで、色界の修惑をすべて離れる（色愛尽）に至れば(8)を加える。あらゆる煩悩を離れて無学道に至れば、ただ(9)を具えることになる。欲界のすべての修惑を離れるときはただ(7)の一遍知のみを具えるとされ、あらゆる煩悩を離れるときはただ(9)の一遍知のみを具えるとされるのは、前者においては欲界を越え離れるとともに不還果を得るし、後者においては三界を越え離れるとともに阿羅漢果を得るからである。

遍知を捨する場合に関して言えば、無学より退するとき(9)を捨し、色愛尽より退するとき(8)を捨し、全離欲より退するとき(7)を捨する。不還果の者が欲界の纏を起こして色愛尽より退するとき(7)と(8)とを捨し、不還果の者が色愛尽より進んで阿羅漢果を得るとき(7)(8)を捨して(9)を得る。超越証の人が見道に入り道類智に至るとき(1)～(5)を捨して(7)を得る。次第証の人が全離欲に至るとき(1)～(6)を捨して(7)を得る。また、遍知を得る場合に関して言えば、未得の遍知を得る場合は必ず各一を得、色界の煩悩を起こして無学より退する場合は(7)を得る。無色界の煩悩を起こして無学より退する場合は(7)(8)を得る。欲界の煩悩を起こして不還果より退する場合は(1)～(6)を得る（第68～第70頌）。

＊　＊　＊　＊

以上は『倶舎論』第五章随眠品の内容の要約である。本章には随眠（anuśaya）の語は頻出するが、煩悩（kleśa）の語はあまり出ない。第一章界品から第四章業品までの本頌中に kleśa の語の出る箇所に煩悩論として重要な記述が見られる。それら煩悩についての重要な論説を以下に適記しておきたい。

煩悩の本性は「法の理論」からすれば次のように説明される。煩悩は有為法でありその中の心所に属する。有為法であるから因あるいは縁によって生ずる。すなわち未来としての在り方を離れて現在としての在り方をもって現われる。そして次の瞬間に滅する。すなわち現在としての在り方を離れて過去としての在り方に移る。煩悩は、また心所であるから、心および他の心所と倶起する（すなわち相応する）。そしてまた煩悩なる心所はすべて染汚であるから不善かあるいは有覆無記である。

五取蘊などというとき（「世品」第13頌ｃｄ下の注釈等）の取や、有漏などというとき（「界品」第4頌）の漏も煩悩の同義語と見てよい。

『倶舎論』第五章が主題として取り上げる随眠は、煩悩の中の中心的なものと見るべきであろう。ただ有部における断惑の理論はもっぱら断随眠を論じ、本論の両漢訳は共にしばしば anuśaya の語を直ちに「煩悩」と訳している。随眠が根本煩悩であるのに対して、枝末的な煩悩とされるのが十九の随煩悩（upakleśa）である（しかし upakleśa の本来の語義は kleśa の枝末的あるいは副次的なものを意味しない。阿含経典に kleśa の語はほとんど現われないのに upakleśa の方は時々見られ、それは心の汚れ、すなわち煩悩を意味する）。心所と随眠と随煩悩との対応を『倶舎論』の所説にしたがって図示すれば左記のようになる（詳細は櫻部建『仏教の思想2　存在の分析〈アビダルマ〉』角川書店、一九六九年、九六―一〇〇頁、同文庫版、角川文庫ソフィア800、一九九六年、一一一―一一六

頁を参照されたい）。

心所46	随眠6	随煩悩19
大地法10	その中の一である慧の一分（見）	
大善地法10		
大煩悩地法6	その中の一つ（無明）	その他の五つ（放逸・懈怠・不信・惛沈・掉挙）
大不善地法2		すなわち（無慚・無愧）
小煩悩地法10		すなわち（忿・覆・慳・嫉・悩・害・恨・諂・誑・憍）
不定法8	その中の四つ（貪・瞋・慢・疑）	その中の二つ（睡眠・悪作）

煩悩の作用およびその生起と断滅については次のように説明される。すなわち、煩悩によって世間（の有情）は有（輪廻的生存）の海に漂う（「界品」第3頌）。道以外の有為法はすべて有漏である（「界品」第4頌）。すなわち漏（煩悩）は道を障えるのであるが、信・勤・念・定・慧によってその煩悩は抑止され、道が引き起こされる。そして慧のはたらきである「法の正しい弁別」（択法）こそが煩悩を鎮めるための唯一のすぐれた手だてである。

有情の心相続の上に煩悩が生起しそれが断滅するのは、先に述べた有為法なる煩悩の心所が一瞬一瞬消滅することとは全く別の事態である。ここにいう煩悩の断滅とは、各有情の心相続の中で、煩悩なる有為法（心所）の連続生起が止むことである。それは慧のはたらきである択法によって得られる滅であるから択滅と呼ばれる。そのときその有情の心相続は煩悩の繋縛から離れるので、択滅はすなわち離繋である（「界品」第6頌）。有情の心相続を成している心と染汚の諸心所との間に見られる相応因↓士用果の関係、あるいは等無間縁↓増上果の関係は、それによって解消される。

繰り返して言えば、「ある有情がその心に何らかの煩悩を、例えば貪を起こしている」とは、かれの心と貪なる心所とが倶起していることである。「かれがその貪を断じた」とは、かれの心と貪なる心所との倶起の関係が断たれたことを意味する。「煩悩を断ずる」と云うけれども、煩悩自体は三世に実有なる有為法である。未来においても〝有る〟（未来の位態において有るのであり、有るであろうではない）。現在においても〝有る〟（現在の位態において有るのであり、現に有りつつあるのではない）。過去においても〝有る〟（過去の位態において有るのであり、有ったではない）。したがって、「煩悩が生・滅する」とは、煩悩なる心所法が（因を得て）未来の位態から現在の位態に転ずるのを「生ずる」と言い、次の瞬間にそれが現在の位態から過去の位態に転ずるのを「滅する」と言うのであり、煩悩なる心所法そのものが生・滅するのではない。「煩悩を断ずる」とか「煩悩が断滅する」とかと言うのは、煩悩なる法と心なる法との間に継続的に共在の関係があったのが、その関係が断たれることを意味するのであるから、やはり煩悩なる法そのものが断ぜられるということとは異なる。右のような「法の理論」を背景として第五章随眠品における断惑の理論が展開される。

業が輪廻的な生きざまを結果するときは、必ず煩悩を伴うという。業・輪廻の世界はまた煩悩の世界である。煩悩（惑）→業→輪廻的な生きざま（事）と輪転することが次のように説明されている。すなわち、誤って「あり」と見られる我は、実は諸蘊が煩悩と業とによって合成せられたものに過ぎない（「世品」第8頌）。有情という相続体（santāna）は、煩悩と業とによってさらに他の世へ赴くから、輪のごとく切れ目なく、生存（有、bhava）のへめぐりには初めがない（「世品」第19頌）。

十二縁起支中の三つ（無明・愛・取）は煩悩、二つ（行・有）は業、他の七つは事（vastu）すなわち煩悩と業との所依（āśraya）である。また、その同じ七つは業と煩悩とを因とする果である（「世品」第26頌）。煩悩より

煩悩や業が生じ、業より事が生じ、事より事や煩悩が生ずる（「世品」第27頌）。

一つの生存（有）から次の生存への生まれいで（起、abhinirvṛtti）を起こす主因は、有愛（bhavatṛṣṇā）なる煩悩であり、そこにおける界（三界のどれか）・趣（五趣のどれか）・生（四生のどれか）の別を引き起こす（生、upapatti）ものは業である、とされる（*AKBh* 333,12-13；櫻部・小谷『賢聖品』五八頁）。

無明と諸煩悩との関係について、無明を他のすべての煩悩の根源、あるいは主因とする考え方、あるいは無明を諸煩悩の中で最も重大な煩悩と見る考え方は、有部アビダルマには見られないと思われる。ただ、諸随眠の中で貪・瞋・慢・疑などが生ずる時は必ず無明も倶起するが、無明が生じても貪・瞋・慢・疑などが倶起しない場合（すなわち「不共の無明」）もあるとされているところ（「随眠品」第12頌）に、無明が他の煩悩とは殊別されている点が認められる。

無明と非理作意との関係も考えてみる必要がある。作意は十大地法の一とされる心所であるが、その中、染汚の作意が非理作意である。非理作意は煩悩を生ずる要因とされている（「随眠品」第34頌）。そして「無明は非理作意を因とし、非理作意は無明を因とする」という経句が引用されてもいる（「世品」第27頌下の注釈、*AKBh* 135,6）。この点は唯識論書中の非理作意に関する所論と合わせて考えるべきであろう。

随眠の語は煩悩そのものを意味するのでなく、眠っている煩悩が随眠であるという、anuśayaの原字義に沿った解釈が見られる（*AKBh* 278,19）。世親の言う所では、それは経量部師の考え方であるが理にかなったものだ、とされる。anuśayaとして煩悩は種子の状態にある。所依（āśraya, 身体）にひそむ眠った状態のそれは、やがて生ずる新たな煩悩を生む能力であるとされるから、これは、煩悩の源を捜る一つの別な考え方と見るべきであろう。

貪・瞋・癡を三不善根とする（「随眠品」第20頌）のは阿含以来である。無明（＝癡）が貪・瞋と共に不善の根とされることと、それが煩悩の根本と考えられることと関わりがあるか否かは不明である。

阿含に見える心光浄の説から発展した心性本浄客塵煩悩という考え方を有部アビダルマが受け入れないことについては櫻部建「心染有情染　心浄有情浄」（『佛教學セミナー』第三六号、大谷大学仏教学会、一九八二年）を参照されたい。

＊　＊　＊　＊

阿含の七随眠説を有部がいかに九十八随眠説へと展開したかについては、櫻部建「九十八随眠説の成立について」（『大谷學報』三五―三、大谷大学大谷学会、一九五六年）に詳しく説明されている。詳細はそこに譲り、以下にその要点のみを適記しておきたい。

『法蘊足論』においては、経に説かれる種々の煩悩法を一章に纏めて一つ一つに説明解説を与えつつも、まだ、経中所説の多くの煩悩法を整理し、体系づけ、煩悩を断ずる実践道の考察を加えて、煩悩に関する教理学的な理論を展開するに至っていないが、すでに見修五部に亘る九十八随眠説が成立しており、それを四沙門果説と関係させて解釈する考え方も成立している。

『品類足論』になって、煩悩を論ずる章の名称をanuśayaの語を用いて「辯随眠品」とし、その内容も九十八随眠説を根幹として教理学的論議を展開するようになり、以後それが有部の諸論書に継承されるようになった。

このように九十八随眠説の形成は有部の諸論書の最も初期の段階に遡るものと考えられるにもかかわらず、経に説かれる随眠説と有部の九十八随眠説との間には著しい隔たりがある。その隔たりを生ぜしめた原因としては、

有部が経に説かれる七随眠中の貪を欲貪として有貪と相対するものと解する教説を採用し、それに三界説を組み合わせて解釈しようとしたために、欲貪を欲界における貪、有貪を色・無色界における貪欲と解釈する結果をまねき、煩悩の論議と断惑修道の論議とが複雑になったことが考えられる。

七随眠説から有部の九十八随眠説が成立するに至る過程は、次のように段階づけて考えることができる。

(1)七随眠の中、欲貪は欲界における貪であり、有貪は色・無色界における貪であって、その自性（体、svabhāva）は等しく貪であるから、自性からすれば貪・瞋・慢・疑・見・無明の六随眠となる。

(2)六随眠の中、見は邪見・見取・戒禁取・辺執見・有身見の五見に分けられるから、これによって十随眠となる。

(3)十随眠の各々に三界・五部の別を立てる。

(4)その中、(イ)瞋は上界になく、(ロ)身見・辺見は見苦所断のみであり、(ハ)戒禁取は見苦・見道所断のみであり、(ニ)邪見・見取・疑は見所断のみであるから、都合九十八随眠が数えられることになる。

〔追記〕

『倶舎論』第五章随眠品、および称友疏の輪読会に、櫻部建先生は視力の衰えなどから毎回出席しては頂けなかったが、終始ご指導を仰いできたのは従来通りであった。それゆえ今回訳者として名を列ねた我々は、本書を前回と同様、先生との共著として出版させて頂けるものと考えて、序説の執筆をお願いした。けれども先生から「体力・視力が許さない」というご回答があったため、両名で話し合い、かつて先生が書かれた随眠品の解説（『《佛典講座18》倶舎論』、大蔵出版、一九八一年）および「九十八随眠説の成立」（『大谷學報』三五―一、一九五五年）とを小谷が一連の文章にまとめ、先生の「印可」を得て、櫻部建序説、小谷・本庄訳としようと考えた。しかし我々の再三の申し出にも拘らず、先生は、翻訳が二人によって成ったのであるから自分が序説を書くことは「不当なこと」である、と固辞され、「いかようにでもお使い下さって結構です」として、前の二点に手を加えた資料と、随眠品以外に見える『倶舎論』中の煩悩に関連する説についてのメモとを提供された。右に記した序説は、小谷がそれらを基に作成したものである。先生の簡潔にして要を得た解説を改悪したことになっていないことを祈るのみである。

小谷信千代 記

随眠の解説（倶舎論第五章）

1 九十八随眠とは何か

(1) 随眠のはたらきと六随眠

本論（*AKBh* 277,1; Pek 264b6; 玄奘 98b11; 真諦 252c1）

世間の多様性は業より生ずる（*AK* IV, 1a）

と説いた。そして、(1)それらの業は随眠の力によって積まれる。(2)また、随眠なくしては〔輪廻の中の〕有を生み出す能力はない。ゆえに、

(1a) 有の根本は随眠である

と知るべきである。というのは、煩悩は起こるときには、十の作用をなすからである。〔すなわち〕①根本を(3)堅固にし、②相続を存続させ、③田を整え、④等流を(4)起こし、⑤業有を招き、⑥自らの資糧を取り込み、⑦所縁に迷わせ、⑧識の流れを導き、⑨善の領域（善品）から(5)離れさせ、⑩〔自らの〕界から超出させないという仕方で、縛りつけるという目的を増進する。

【問】ところでそれら随眠はいくつあるか。【答】概括すれば

(1b) 六つである。[6]

【問】どのような六つか。[7]【答】

(1bcd) 貪、同じく瞋・慢・無明・見・疑である。

「同じく」の語は、貪の力によって〔貪〕以外〔の随眠も〕所縁によって随増するということ[8]を知らしめるためのものである。そしてそのことについては後に（*AK* V, 18）説明するであろう。

称友疏（*AKVy* 441,1; Pek 98b1）

世間の多様性は業より生ずる（*AK* IV, 1a）

と説いたとは、〔本論〕第四〔章、業品の〕初めにすでに説いたということである。したがって、この〔前章との〕関連性のゆえに随眠の論述が〔なされる〕と、関連性を示すのである。そして、先に述べたような〔様々な〕相の区別を伴うそれらの業は随眠の力によって積まれる。つまり異熟〔果〕を決定するものとして〔業が〕ここに生起する。異熟〔果〕を与えることに決定したものとなるという意味である。また、随眠なくしては、随眠なしには、善あるいは不善の諸業は〔輪廻の中の〕有（生存、bhava）、つまり生涯（janman）を生み出す、生ずる能力はない。なぜなら〔随眠のない〕阿羅漢には次の生存をもたらす（paunarbhavika）不定業がない訳ではないが、随眠がないので〔その不定業は〕次の生存を生み出す（punar-bhavābhinirvartana）能力がないからである。まさしくそれゆえに、それら〔諸業〕が不定であることが成り立つのである。〔「また、随眠なくしては」という場合の〕その「また」（ca）〔の語〕は「なぜなら」（hi）の意味に読むべきである。随眠なくしては〔諸業は〕生存を生み出す能力がないのであるから、それゆえ〔諸業は〕随眠の力によって〔生存を生み出すように〕積まれるというのが〔その文章の〕趣

旨である。

けれども他の人々はこの二つの文を次のように説明する。――「それらの業は随眠の力によって積まれる[9]」とは、まだ造られていない業は随眠の力によって次の生存を生み出すように積まれるという意味である。なぜなら、阿羅漢たちにおいては業は次の生存を生み出すようには積まれないからである。「また随眠なくしては生存を生み出す能力はない」とは、またすでに造られた業も随眠なくしては生存を生み出す能力はないということである。なぜなら、阿羅漢たちにも、凡夫であった段階において造った善・不善の、次の生存をもたらす、不定業がない訳ではないが、しかし随眠を欠いているのでそれら〔不定業〕は生存を生み出す能力がないからである。ゆえに、このように異なる内容を述べるものであるから、この「また」(ca) の語は「接合」の意味で (samuccaye)〔用いられているので〕ある――と。

(1a) 有の根本は随眠である

とは、次の生存、あるいは業なる生存（業有）の根本は随眠であるということである。それを積み生起（等起）せしめる原因であるからという意図である。①根本を堅固にしに関して、根本とは〔ここでは[10]〕得である。それを断絶させないという意味で堅固なものにするという意味である。②相続を存続させとは、次から次へと煩悩の継続を存続させるという意味である。③田を整えとは、所依〔である身体〕をしてそれ自体（随眠）が生ずるのに (p. 442) 適したようにするという意味である。④等流を起こしとは、それ自体の等流である随煩悩を生ずるのである。例えば、貪が無慚と掉挙と慳を生じ[11]、瞋が忿と嫉を生ずる[12]などの如くである。⑤業有を招きという場合、業がすなわち有であるというのが業有である。それを、次の生存が生起するように生ずるという意味である。〔以上〕これがその

(1a) 有の根本は随眠である

という〔本頌の〕意味を示す〔内容〕である。⑥自らの資糧を取り込みという場合、自らの資糧とは煩悩にとっての不正なる思惟（非理作意、ayoniśo-manaskāra）である。それを取り込む、つまりその未来〔の不正なる思惟〕の原因となるものとして留まるという意味である。⑦所縁に迷わせとは、ありのままに捉えないことによって、あるいは智に傷害を〔与える〕ことによって迷わせるのである。⑧識の流れを導きとは、識の相続を所縁に向けて、あるいは再生に向けて導くのである。もし

(1a) 有の根本

を再生〔の根本〕と解するなら、これ（随眠が識の流れを次の生存に向けて導くこと）がその実例である。⑨善の領域（善品）から離れさせとは善の領域から退失させるのである。⑩縛りつけるという目的を増進するとは、縛りつけるという作用を行き渡らせる、拡げるという意味である。どのようにしてかといえば、〔自らの〕界から超出させないという仕方でと言う。つまり界から超出させないという方法でという意味である。よって次のことが説かれたこととなる。すなわち、何らかの煩悩が、ある界に属している場合、そ〔の煩悩〕は〔有情に〕その界を超出させない、と。〔煩悩には以上の十種の作用があると考えられるが〕他の人はこれらに六つを加えて十六であると〔言う〕[13]。すなわち、⑪所依の麁重を生ずる。軽快でない状態を引き起こすことによってである。⑫諸功徳を憎む。それ（功徳）と対立するからである。⑬非難の対象に仕立てる。智者が非難する身業[14]を起こさせるからである。⑭正しい道から逸脱させる。間違ったことを教える〔師〕に仕えることに直面させるからである。⑮様々な益にならないことの種子を蒔く。あらゆる輪廻の不幸がそれから生ずるからである。および⑯〔その煩悩の〕増上果としての、世間の人々が望まない〔結果〕を引き起こす。それの力によって外的な事物が異状をきたすからで

ある。(15)

貪の力によって〔貪〕以外〔の随眠も〕(16)とは、貪が〔随増する〕その所縁においては他の瞋など〔の随眠〕も随増する。「愛より瞋が生じ慢なども〔生じる〕」と〔説く〕経〔がある〕(17)。それゆえにこそ「無漏〔法〕とおよび同類でない界とに対しては貪が随増することがないから煩悩は随増しない」と〔言われる〕(18)。そしてそのことについては後に説明するであろうとは、「凡そ、我見と渇愛とによってわがものとされる事物、それに対しては他の随眠も随増し得る。例えば濡れた布に埃が付着し〔得る〕ように(19)」というそのことを説明するであろうというのである。

注

(1) tāni karmāṇy- はチベット訳と *AKVy* により tāni ca karmāṇy- に訂正。舟橋 [1975] 一三〇頁参照。

(2) 業を「造る（√kṛ）」と「積む（upa√ci）」とに厳密な区別がなされていることに注意。業品第一二〇頌（舟橋『業品』五〇七—五〇八頁）参照。

(3) mūlaṃ ca は *AKVy* により mūlaṃ に訂正。

(4) niṣyandaṃ は *AKVy* により niṣyandaṃ に訂正。

(5) vyutkrāmati は *AKVy* を参考に vyutkrāmayati に訂正。

(6) ṣaṭ はチベット訳、旧訳を参考に、また文脈から *AK* の語と考えて改行する。舟橋 [1975] 一三〇頁参照。

(7) ṣaṭ は *AKBh* の語なので改行しない。

(8) °ānuśāyita° は名詞が要求される文脈から °ānuśāyitva°（anuśāyin＋tva, *AKBh* 249,8 参照）に訂正。

(9) upacayaṃ gacchaṃti をチベット訳によって upacayaṃ gacchaṃtti と訂正する。

(10) 〔 〕内をチベット訳により補う。

(11) Cf. *AK* V. 48ab.

(12) Cf. *AK* V. 49b.

(13) 以下、「他の人」の主張はチベット訳には欠落。『正理』巻四五、大正二九、五九六頁上一九―中一〇参照。

(14) 『正理』では身業に限らず「身・語・意業」となっている。大正二九、五九六頁上二五参照。ただし *TA* (Pek. Tho229a2) では「身・語業」である。

(15) 十不善業道の増上果については業品第八五頌、舟橋『業品』四〇三頁参照。そこに述べられている気象、土地、作物などという外的な事物の異状は随眠の増上果としても妥当するであろう。

(16) *AKVy* には api の語があるがチベット訳にはなく、*AKBh* にもそのチベット訳にもない。舟橋［1975］一三〇頁参照。

(17) Wogihara 本脚注の言う如く、この一文は称友疏チベット訳にない。ただし *TA* (Pek. Tho229a6)、*LA* (Pek. Nyu109a8) には "dga' ba las zhe sdang skye'o zhes gsungs te / nga rgyal la sogs pa dag kyang de dang 'dra bar rig par bya'o (「愛より瞋が生ずる」と説かれる。慢等もそれと同様であると知るべきである)" とある。*AKVy*: premād ā preman の奪格である premṇo と訂正する。

(18) 舟橋は anuśayana を anuśaya と訂正して「貪随眠が無い」と解しているが Wogihara 本のまま「貪が随増することが無い」と解すべきであると考える。舟橋［1975］一三六頁注一〇参照。

(19) *AKBh* 289,20-21.

(2) 七随眠

本論 (*AKBh* 277,11; Pek 265a2; 玄奘 98c3; 真諦 252c16)

(1d, 2a) しかし、その六つは貪を分割して七つと説かれる。

それら六随眠は、経においては[1]、貪を二通りに区分して、七〔随眠〕として説かれている。〔すなわち〕欲貪随眠、瞋随眠、有貪随眠、慢随眠、無明随眠、見随眠、疑随眠である。

【問】次のことをどう理解すべきか。(a)欲貪すなわち随眠が「欲貪随眠」なのか、あるいは、(b)欲貪の随眠が(p. 278) 欲貪随眠なのか。【反問】それで、それによってどのような〔不都合〕があるのか。【答】(a)もし欲貪すなわち随眠とするなら、経に背反する。〔経中に〕「この世で、一部の人は、欲貪に纏わりつかれた心をもってしばしば時を過ごすことはない。〔その人は、たまたま〕欲貪なる纏が生じても、後の出離を(2)如実に知る。その人にとってその欲貪なる纏は、しっかりと正しくみごとによく除かれ(3)、随眠とともに断ぜられる(4)」と〔説くからである〕。(b)もし欲貪の随眠とすれば、随眠が〔心〕不相応〔行〕であるという過失に陥るから、阿毘達磨(5)(『発智論』)に背反する。〔阿毘達磨には〕「欲貪随眠は三根と相応する」と〔説くからである〕。

毘婆沙師たちは「欲貪すなわち随眠である、乃至、同様に、疑すなわち随眠である」と〔主張する〕。【難】もしそうなら経に背反すると〔先に〕言ったではないか。【毘婆沙師の答】背反はしない。〔経中の〕「随眠とともに〔断ぜられる〕」とは、「後続とともに〔断ぜられる〕」という意味だからである(6)。あるいは、経中の「随眠」の語は、〔随眠の〕得という意味での第二義的な用法(aupacārika)である。例えば、「火は苦である」という如くである。いっぽう、阿毘達磨でのまさしく煩悩〔の意味〕における「随眠」の語は、〔法の〕本質に係わる用法(lākṣanika)である。ゆえに随眠はまさしく〔心〕相応(7)〔法〕である。【問】それはどうして解るのか。【答】随眠は

心を汚し、〔心を〕覆い、善〔法〕に背反するからである(8)。

随眠によって心は汚れ、未生の善は生ずることがなく、已生の〔善〕は失われてしまう。ゆえに〔随眠は、心〕不相応〔行法〕ではない。もし〔心〕不相応なる〔随眠〕によっても〔上述の〕ようなことがあるなら(9)、いかなるときにも善〔法〕が認められることはあるまい。それら〔心不相応行法〕は、常に現前するからである。しかし〔現実には、善法が〕認められる。ゆえに、

しかし、善〔法〕は認められるから、ここに随眠は、不相応ではない[10]と〔言われる〕。

【世親】それは論拠とはならない。なぜなら、随眠が〔心〕不相応〔行法〕であると認める〔論者〕[11]は、〔所引の頌の中に述べられた〕これらすべて〔の現象〕を随眠の所為とは認めず、まさしく煩悩の所為であると認めるからである。

ところで〔この点に関しては、〕経量部の人々のように〔考えるのが理に〕かなっている。[12]【問】では、経量部の人々はどのように〔考えるの〕か。【答】「欲貪の随眠が欲貪随眠である」と〔考えるのである〕。しかし、随眠は〔心〕相応〔行法〕でもなく、〔心〕不相応〔行法〕でもない。そ〔の随眠〕は、〔貪などと〕別の実体ではないからである。眠った煩悩が随眠と呼ばれ、覚めた〔煩悩〕が纏と〔呼ばれるの〕である。

【問】ではそ〔の煩悩〕が眠っているとはどういうことか。【答】現前していない〔煩悩〕が、種子の状態(bījabhāva)[13]で連続することである。【問】〔煩悩が〕覚めているとはどういうことか。【答】現前していることである。【問】その種子の状態とは何か。【答】身体(ātmabhāva)[14]の、煩悩から生じた、煩悩を生む能力である。例えば経験智から生じた、記憶を生む能力の如くであり、また、〔稲の〕芽などにある、米粒から生じた、米粒を生む能力の如くである。

【犢子部を難ずる】けれども、煩悩の種子の意味を、〔煩悩とは〕別のものである〔心〕不相応〔行法〕なる(p.279) 随眠であると構想する人は、〔必然的に〕記憶の種子をも〔経験智とは〕別のものであると構想せねばならないこととなる。〔しかしそのような構想は不可能である。〕

【毘婆沙師の批判】もしそう（随眠が心相応行法でもなく心不相応行法でもないと考える）なら、経に煩悩すなわ

ち随眠と〔いう意味のことが〕説かれている〔のをどう通釈するのか〕。『六六〔経〕』に「その人には、楽受においてかの貪随眠が生ずる（bhavati）[15]」とある。

【犢子部の答】「生ずる」と説かれているから、まさにその時点では[16]、それが〔そのまま〕随眠として〔あるの〕ではない。【毘婆沙師】それならいつ「生ずる」のか。【答】〔貪が〕眠っているときに「生ずる」。あるいは、これは〔実は〕因[17]であるのをそう仮称したものと見るべきである。【世親】傍論はやめよう。本論を進展させよう。

【問】経に、「欲貪、有貪」と、このように貪を〔二つに〕分けているが、この「有貪」とは何か。【答】

(2b) 二界において生じたのが有貪である。

色・無色界において生じた貪が有貪とされたのである。【問】なぜそのようにされたのか。【答】

(2cd) (1)内に向かうから、また(2)それに対する「解脱である」との想いを拒けるために、〔有貪と〕された。

(1)かれら〔上二界の有情〕にとって〔の貪〕とは、概ね、等至への貪であり、そしてそ〔の貪〕は内に向かってはたらくものである。それゆえ、有貪と説かれた[18]。また、(2)一部の人々がその二界を「解脱である」と想うのを拒けるためにも〔有貪と説かれた〕と伝説されている[19]。

【世親】しかし、〔有情の〕身体（ātmabhāva）が有（bhava）そのものである[20]。そしてそれら〔上二界の〕有情たちは、欲〔界〕からの離染をすでに果たしているから、等至を所依（āśraya）とともに味著するときには、自体のみに味著するのである。それゆえ、その貪が「有貪」と説かれたのである。

称友疏（*AKVy* 442,28 ; Pek 99b7）

あるいは、欲貪の随眠[21]が〔欲貪随眠〕なのかということに関して、毘婆沙師の教義では纏がすなわち随眠である。

犢子部の教義では得が随眠である。経量部の教義では種子が〔随眠〕である。

後の出離をとは、後になっての出離をという意味である。しっかりとみごとによく除かれ（sthāmaśaḥ susamavahatam）とは、（p. 443）強力にみごとに正しく除かれ（balaśaḥ suṣṭhu samyag avahatam）という意味である。[22]「随眠とともに断ぜられる」というこれがこの場合の実例である。これは今の〔欲貪すなわち随眠とする〕場合には背反する。なぜなら、〔「～とともに」という〕伴う関係〔を示す〕合成語においては〔伴うものと伴われるものとが〕別のものであることが認められるからである。例えば「子とともにデーヴァダッタが」という場合の如くである。かくして経と背反するのである。

阿毘達磨に背反するとは、「欲貪随眠は三根と相応する。いかなる三〔根〕とか。喜と楽と捨との根と相応する」と〔『発智論』に説かれている〕。得を本性とする〔心〕不相応〔行法〕がこれらの〔三〕[23]根と相応することはありえないから[24]、『〔発智〕論』に背反するのである。

「随眠とともに〔断ぜられる〕」とは「後続とともに〔断ぜられる〕」という意味だからであるとは、欲貪の後続が随眠という語で語られているのである。また後続（anubandha）とは、他の煩悩が、生起することに適した状態をもって存することである。あるいは随眠とは続いて起こること（anuvṛtti）である。[25]〔経中の〕「随眠とともに断ぜられる」〔とは〕、もはや〔その〕[26]煩悩が続いて起こらないという意味である。あるいは、経中の「随眠」の語は、第二義的な用法であるという場合、第二義的な用法とは仮設においてあるもの[27]〔を意味する〕。何の意味での第二義的な用法であるかといえば、〔随眠の〕得という意味でのと言った。第一義的な用法としては随眠は纏という意味で用いられる。けれども第二義的な用法としては得の意味で〔用いられるので〕ある。それ（得）は随眠の因だからである。例えば、「〔火は〕苦受の因であるから「火は苦である」と言われる、それと同様である。

いっぽう、阿毘達磨でのまさしく煩悩の意味における「随眠」の語は〔法の〕本質に係わる用法である。本質においてあるのが、あるいは本質によって遊ぶ[28]のが、本質に係わるものである。何の意味で[29]の本質に係わる用法であるか〔と言えば〕、「まさしく煩悩の意味における」と言う。そして所縁と相応とによって随増するから随眠である。ゆえに随眠はまさしく〔心〕相応〔法〕である。この意味に関して〔次の〕頌が例証とされる。

心を汚し、〔心を〕覆い、善〔法〕に背反するからである。

しかし、善〔法〕は認められるから、ここに随眠は、不相応ではない。

「心を汚し」という、そ〔の語〕を注釈して、随眠によって心は汚れ〔と言う〕。不相応〔行法〕によって心は汚れない[30]。「〔心を〕覆い」というその語を注釈して、未生の善は生ずることがなくと〔言う〕。随眠を伴う心においては未生の善は生じない。「善〔法〕に背反する」というこの語を注釈して已生の〔善〕は失われてしまうと〔言う〕。随眠は善〔法〕に背反する。〔つまり〕已生の善〔法〕が失われてしまうので、それゆえ、随眠は善〔法〕に背反するのである。ゆえに〔随眠は、〕不相応ではないとは、心にそれら（随眠）が現に存在していない時には先に述べた「〔心を〕汚す」などのことはありえないが、他方、〔心〕相応〔行法〕によってその〔先に述べた〕すべてのことが妥当するからである。

もし〔心〕不相応なる〔随眠〕によっても〔上述の〕ようなことがあるならとは、〔心〕不相応〔行法〕によって〔も〕[31]心が汚され、未生の善が生じず、已生の〔善〕が失われるということが〔あるならば〕である。もしそうであれば、いかなるときにも善〔法〕[32]が認められることはあるまい。それら〔心〕不相応〔行法〕は常に現前するからである。なぜなら、それら〔心〕不相応〔行法〕は〔心が〕汚れた状態においても、あるいは善なる状態においても、あるいは他の〔状態に〕おいても活動するからである。しかし〔現実には〕善〔法〕が認められる[33]。ゆえに、

しかし善〔法〕は認められるから、ここに随眠は、不相応ではない（p. 444）というそのことは確定しているのである。

軌範師（世親）は言う。いま毘婆沙師たちが「心を汚すから」云々と言ったが、それは論拠とはならない。なぜなら、随眠が〔心〕不相応〔行法〕であると認める〔論者〕はとは犢子部である。〔所引の頌の中に述べられた〕これらすべて〔の現象〕とは心の汚染などである。まさしく煩悩の所為であると認めるとは、まさしく纏の所為であると〔主張する〕という意味である。そして纏は常に現前しているものではないから、善〔法〕が認められるということは成立する。

欲貪の随眠という〔経量部の〕主張を採る場合には「随眠とともに断ぜられる」という経には背反しない。しかし〔それでは〕随眠が〔心〕不相応〔行法〕であることになってしまう。ゆえに、しかし随眠は〔心〕相応〔行法〕でもなく、〔心〕不相応〔行法〕でもないと言うのである。どうしてかと言えば、そ〔の随眠〕は〔貪などと〕別の実体ではないからであると言う。能力（śakti）という在り方をする種子は貪などと別のものではないからである。

自体のとは所依（āśraya）のということである。煩悩から生じたとは、先に生起した煩悩から生じたということである。煩悩を生む能力とは煩悩を生ぜしめるための能力である。例えば経験智から生じた、記憶を生む能力は、〔経験智とは〕別の実体となったものではない。それと同じことである。〔この譬喩を示してもなお〕記憶を生ずる因は、別の実体となった何らかの(34)〔心〕不相応〔行法〕であると〔考えられることを(35)〕懸念して、「また、〔稲の〕芽などにある」云々という別の譬喩を述べる。また、〔稲の〕芽などにある、先に生じた(36)米粒から生じた、別の米粒を生む能力は、別の実体となったものではない。それと同じことである。

けれどもとは犢子部を指す。もし〔犢子部が主張するように〕「煩悩の随眠」であると認めるとすれば(37)、もしそ

うなら経に、煩悩すなわち随眠と〔いう意味のことが〕説かれている[38]〔のをどう通釈するのか〕。『六六』という経に「その人には、楽受においてかの貪随眠が生ずる[39] (bhavati)」とある。〔この経によれば〕貪がすなわち随眠なのである。楽受の状態において現に活動している貪がそう説かれているのであって、それの種子が、ではないという趣旨である。

「生ずる」と説かれているから、それがそのまま随眠として〔あるの〕ではないとは[40]、「生ずる」と説かれているから、それがまさしく貪の随眠であると説かれているのであって[41]、貪で〔あると説かれているので〕はない。その〔楽受のある〕段階において、現に生じつつある貪[42]の随眠が、生じようとしているのであるから、種子が生じようとしているのであって、すでに生じている訳ではない。それゆえ、そこでは種子が生じ始める状態が語られているのであるという趣旨である。

それならいつ「生ずる」のかとは、いつ随眠は存在するのかという意味である。〔貪が〕眠っているときに「生ずる」。すなわち〔貪が〕鎮まっているときに生ずるという意味である。あるいは、〔実は〕因であるのをそう仮称したものとは、因である貪を随眠と仮称したものということである。なぜなら、貪は貪随眠の因だからである。つまり貪から生じた、貪を生ずる能力が、貪随眠であると述べられているのである。ゆえに、「随眠」という語によって、ある場合には種子が語られ、ある場合には纏が〔語られる〕、というこのことが説かれたことになる。

かれら〔上二界の有情〕にとって〔の貪〕とは、概ね、等至への貪でありとは、かれらにとっての貪とは、概ね、味相応 (āsvādanā-saṃprayukta) の静慮に対するものである。かれらには[43]天宮に対する貪もあるので、それゆえ「概ね」と言ったのである。そしてそ〔の貪〕は、定 (samāhita) をその本質とするから、内に向かってはたらくものである。そしてそうである時には「解脱である」と想うことが生ずる。それを退けるために世尊は「欲貪、

有貪」云々と説かれたのである。(p. 445) これ（解脱であるとの想い）は有に対する貪(44)であって、これは解脱に対する〔貪で〕はない。解脱に対する〔貪〕は法に対する希求であり善なるものだからである。

しかし、〔有情の〕自体が有（bhava）そのものであるとは軌範師（世親）の考えである。等至を所依とともにとは、等至を自体とともにということである。〔それに〕味著するときには、欲〔界〕からの離染をすでに果たしているから、〔五種の〕感覚の対象（欲徳、kāma-guṇa）に〔味著することは〕なく、自体のみに味著するのである。それゆえ、その貪が「有貪」と説かれたのであり、「欲貪」とは〔説かれていて〕ないのであると〔軌範師は〕説明する。

注

（1）『雑阿含』巻一八、四九〇：本庄［1982A］一九頁［1］参照。

（2）uttarinihṣaraṇaṃ を平川索引によって uttare nihṣaraṇaṃ と訂正する。See: *Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-funden*, Göttingen 1987, p. 352.

（3）sthāmaśaḥ samyaktvasamavahataṃ は *AKVy* および Pradhan 本脚注 D 本 samyaksusaṃvahataṃ を参考に sthāmaśaḥ samyak susamavahataṃ と訂正する。

（4）本庄［1982A］二〇頁［2］および *MN* vol. i, p. 434, 19-22 参照。

（5）Wogihara 本脚注の指示通り『発智論』巻三（大正二六、九三一頁中一〇―一一）に「第六愛身、及欲有貪慢随眠、三根相應、除苦憂根」とある。ただし *AKVy* の引文と完全には一致しない。

（6）*AKVy*, そのチベット訳、*TA* (Pek. Tho230a4)、*LA* (Pek. Nyu110a2) すべて -arthāt である。玄奘訳（幷随縛故）もそれを支持する。ただし真諦訳には「故」が見えない。

（7）saṃyuktā は saṃprayuktā に訂正。

(8) 『正理』（巻四五、大正二九、五九九頁中）は法勝の所説であると言う。韻律はアーリヤー調第一行。

(9) *AKBh*: nityaṃ saṃnihitatvāt; *AKVy*: nitya-saṃnihitatvāt. 後者を採る。

(10) *AKVy* および韻律（アーリヤー調第二行）により atha を削除する。

(11) 称友は訳に示す如く犢子部とするが光記巻一九（大正四一、二九二頁上一〇）は「大衆部等説」とする。

(12) *Abhidharmadīpa* (p. 222) ではこの説を「譬喩師（Dārṣṭāntika）」のものとしている。同様の解釈は世親の『釈軌論』(Pek. Si61a3-4; 李鐘徹 *The Tibetan Text of the Vyākhyāyukti of Vasubandhu*, Tokyo 2001, p. 73) にも見られる。See Kritzer [2005] pp. 272-273.

(13) bija と bijabhāva については兵藤一夫「『倶舎論』に見える説一切有部と経量部の異熟説」（『佛教思想史』第3号、七一—七五頁、平楽寺書店、一九八〇年）で解明されている。

(14) ātmabhāva は有情の心身としての五蘊を指す。Pek: lus; 玄奘：自體；真諦：身相續；法宣：色心の自體。

(15) 『雑阿含』巻一三、三〇四；*MN* vol. iii, 285; 本庄 [1982A] 二三頁 [3] 参照。

(16) tadaiva であるが Pradhan 本脚注に写本Dも tad-eva- であるとある。前者を支持するのが真諦訳、玄奘訳および *AKVy* であり、後者を支持するのがチベット訳本論、チベット訳称友疏である。

(17) haitau は平川索引により hetau に訂正。

(18) uktas の前のダンダは除き後ろに置く。チベット訳は tasmāt から iti までを一文と見ている。両漢訳に従う。

(19) kila. チベット訳にはあり、両漢訳にはない。

(20) 衆賢はこの「身体」を生身であると言う。『正理』巻四五、大正二九、六〇〇頁上五—七。

(21) kāma-rāga evâ° は kāma-rāgasyâ° に訂正。

(22) sthāmaśaḥ を balaśaḥ と、su- を suṣṭhu と、sam- を samyak と解釈したのである。

(23) 「三」をチベット訳によって補う。

(24) 「相応することはありえないから」に対応するチベット訳は「相応するという過失となるから（mtshungs par ldan par thal bar 'gyur bas）」となっている。

(25) チベット訳称友疏では「自らが続いて起こること（rang rjes su 'jug pa）である」となっている。あるいはもし rang が

yang の誤りであればすぐあとの「(煩悩が)続いて起こる（*AKVy.* 443, 10: punar anuvartate)」の方向と合致する。

(26) 〔 〕内をチベット訳、舟橋 [1975] 一三八頁および一四一頁注②によって補う。

(27) upacāre bhava[ḥ]. Cf. *Pāṇini* IV. 3.53.

(28) dīpyati を divyati と訂正する。*AKVy* 694,4 など参照。

(29) *AKVy* 443,12 およびチベット訳（mtshan nyid pa gang la yin）により lākṣaṇika を kutra lākṣaṇika と訂正する。舟橋 [1975] 一三八頁参照。

(30) kliṣṭaṃ cittaṃ bhavati. チベット訳 ...mi srid do からすれば ...saṃbhavati（心が汚れることはありえない）か。

(31) 〔 〕内チベット訳によって補う。

(32) *AKBh*: kadācid; *AKVy*: kadācid apy.

(33) upalabhyeta を異読および *AKBh* によって upalabhyate と訂正する。

(34) kaścit. Tib は la la ... yin par 'dod pas dogs となっていて、「だれかが……であると考えることを懸念して」と解しているように見える。

(35) 〔 〕内をチベット訳により補う。

(36) 〔 〕チベット訳、舟橋 [1975] 一四〇頁および一四二頁注⑨によって pūrvôtpannāśāli- を pūrvôtpanna-śāli- と訂正する。

(37) itiṣyate は itiṣyate に訂正。

(38) sūtra eva kleśo 'nuśaya uktaḥ を *AKBh* および Wogihara 本脚注により sūtre kleśa evânuśaya uktaḥ と訂正する。

(39) 'sya pudgalasya をチベット訳と *AKBh* により so 'sya pudgalasya と訂正する。

(40) 注（16）参照。

(41) uktaḥ はチベット訳にはない。

(42) チベット訳では「その貪」。舟橋 [1975] 一四二頁の提案する utpadyamāna 'sya は理解しにくい。

(43) teṣāṃ. チベット訳には欠く。

(44) rāgaeṣaḥ（誤植）は rāga eṣaḥ に訂正。

(3) 十随眠

本論（*AKBh* 279,13；Pek 266b4；玄奘 99a26；真諦 253b6）

さらにこれら六随眠は阿毘達磨においては、十に〔分割〕される。【問】どのようにしてか。【答】

(3) 見は五つである。〔すなわち〕有身〔見〕・邪〔見〕・辺執見と見〔取〕と戒禁取である。それゆえ〔六随眠は〕さらに十となる。

六随眠のうち見を五つに〔分割〕することによって〔随眠は〕十となる。〔十のうちの〕五つは、見をその本性とするものである。〔すなわち〕有身見・辺執見・邪見・見取・戒禁取である。また、〔他の〕五つは、見をその本性としないものである。[1]〔すなわち〕貪・瞋・慢・無明・疑である。

称友疏（*AKVy* 445,5；Pek 102a6）

阿毘達磨においてはとは、経においてではないという意図である。

注

（1） yathā dṛṣṭisvabhāvāḥ は両漢訳、チベット訳により pañcādṛṣṭisvabhāvāḥ に訂正。

(4) 九十八随眠

本論（*AKBh* 279,18；Pek 266a7；玄奘 99b5；真諦 253b12）

さらにこれら十随眠は、阿毘達磨においては、九十八に〔分類〕される。〔すなわち〕欲〔界〕繋の三十六、色〔界〕繋の三十一、無色〔界〕繋の三十一である。

【問】どのようにしてか。【答】概して言えば、三界のこれらの随眠は、〔四諦を〕見ることによって断ぜられるべきもの（見所断）と、修習によって断ぜられるべきもの（修所断）とである。そのうち、まず、欲〔界〕繋の見所断〔の随眠〕は三十二である。【問】それらは何か。【答】〔答えて〕いう。(p. 280)

(4a) 欲界においては、それら十と、〔十から〕三と〔三と〕二との見を除いた七・七・八〔の随眠〕とが、順次、苦〔諦〕などを見ることによって断ぜられる。

〔先に〕十随眠を説いたが、それらは、欲界においては、十すべてが、苦〔諦〕を見ることによって断ぜられるべきもの（見苦所断）である。その同じ〔欲界の十〕のうち、七は、集〔諦〕を見ることによって断ぜられるべきものであり[1]、また七は、滅〔諦〕を見ることによって断ぜられるべきものである。〔七とは、十から〕有身見・辺執見・戒禁取を除いてである。八は、道〔諦〕を見ることによって断ぜられるべきものである。〔十から〕有身見と辺執見とを除いてである。以上、これら欲〔界〕繋の見所断の随眠は三十二である。〔四〕諦を見ることのみによって断ぜられるから〔見所断なの〕である。

(5a) 四は修所断である。

〔四とは〕すなわち、貪・瞋・慢・無明である。〔四〕諦を見おわった〔聖者〕がその後、道を繰り返し修練すること

によって断ぜられるから〔修所断なの〕である。ゆえに、このように〔考えれば〕、有身見は、見苦所断の一種のみである。辺執見も同様である。邪見は、苦・集・滅・道〔諦〕を見ることによって断ぜられるべきものであり、四種である。見取と疑も同様である。戒禁取は、苦〔諦〕と道〔諦〕とを見ることによって断ぜられるべきものであり、二種である。貪・瞋・慢・無明は、四諦を見ることによって断ぜられるべきものと、修習によって断ぜられるべきものとの五種である。

【問】これら見苦所断〔の随眠〕とはどのようなものであり、乃至、修所断〔の随眠〕とはどのようなものか。

【答】甲なる〔もろもろの随眠〕があって、それらが、乙なる〔諦〕を見ることによって断ぜられるべき〔随眠〕である。他は修習によって断ぜられるべき所縁あるものならば、甲は乙を見ることによって断ぜられるべき〔随眠〕である。他は修習によって断ぜられるべきもの（修所断）である。同じそれら〔の随眠は、分類されて〕十二の見、四つの疑、五つの貪、五つの瞋、五つの慢、五つの無明となる。よってこれら三十六の随眠が、欲〔界〕繋である。

(5bc) いっぽう、色界における〔随眠〕は、同じそれら〔から〕瞋を除く。

同じそれら〔三十六随眠から〕五種（五部）の瞋を除いた三十一随眠が色〔界〕繋である。色界においてと

(5c) 同様に、無色〔界〕において

三十一随眠がある。

(5d) 以上、九十八〔種〕と認められる。

以上のようにして、これら六随眠は、行相（ākāra, 見の五つの区別）と、部類（prakāra, 部）と界（dhātu）との区別によって九十八〔種〕と、阿毘達磨論師たちによって認められている。(p. 281)

称友疏（*AKVy* 445,6 ; Pek 102a6）

七は、集〔諦〕を見ることによって断ぜられるべきものでありとは、有身見は果となった五取蘊を所縁とするから苦〔諦〕を見ることによって断ぜられるべきもののみである。辺執見も同じそれら〔五取〕蘊の常や断の〔両〕極端を執するものであるから同様〔に苦諦を見ることによって断ぜられるべきもののみ〕である。戒禁取も同じその〔五取〕蘊を、清浄であるとして、解脱しているとして、および出離に導くものとして所縁とするから〔苦諦を見ることによって断ぜられるべきもののみであって〕集〔諦〕を見ることによって断ぜられるべきものではない。

滅〔諦〕を見ることによって断ぜられるべきものであるということも〔七が集諦を見ることによって断ぜられるべきものであることを述べたが、それと〕同様〔の考えを〕当てはめるべきである。

八は道〔諦〕を見ることによって断ぜられるべきものであるとは、〔七の〕上に戒禁取を加えてである。〔行者は〕道によって清浄となるのに、それを捨てておいて、〔道とは〕別の戒禁によって清浄になると信ずるのである。したがって〔それは〕誤認しているのであるから、道〔諦〕を見ることによって断ぜられるべきものである。というのは、甲という煩悩が、乙という諦を無視すべく生じた場合、甲（煩悩）は乙（諦）が見られた時に断ぜられるからである。「蛇だ」という錯覚が「縄だ」と見ることによって〔断ぜられるの〕と同様である。

〔四〕諦を見ることのみによって断ぜられるからとは、繰り返し修練することによって断ぜられるのではないからという意図である。

〔四〕諦を見おわった〔聖者〕が、その後、道を繰り返し修練することによって断ぜられるのだからどうなのかといえば[2]、これら〔貪・瞋・慢・無明の四〕は修所断であるというように〔第五頌a句の「修所断」の語がここまで〕係るのである。ゆえに、そのように〔考えれば〕、繰り返し修練するということは、修習することであり、繰り返

し生ぜしめるという意味となる。

(3)有身見は、一種のみであるとは、〔有身見は〕苦〔諦〕を我・我所の行相によって誤認するものであるから見苦所断のみである。

辺執見も同様であるとは、こ〔の辺執見〕も、我として固執された物（五取蘊）を、常住のものであるとしたり断絶するものであるとする〔両〕極端を増益すること（āropa）によって、同じ苦〔諦〕を誤認するものであるから、同じく見苦所断である。

邪見は四種であるとは、〔邪見は〕苦などの諦の相を損減すること（apavāda）から生起したものであるから、四諦のすべてを誤認するものである。ゆえに四諦〔すべて〕を見ることによって断ぜられるべきものである。

見取も同様であるとは、同じく四種である。なぜならそれは劣ったものを最高のものと見ることだからである。その中で、集〔諦〕・滅〔諦〕・道〔諦〕を見ることによって断ぜられる(4)〔煩悩〕を所縁とする〔見取〕は、集〔諦〕・滅〔諦〕・道〔諦〕を見ることによって断ぜられるべきものである。残りは苦〔諦〕を見ることによって断ぜられるべきものである。

疑も同様に、〔四諦〕すべてに関する(5)疑いを行相とするものであるから、すべてを誤認する(6)ものであるから、四諦〔すべて〕を見ることによって断ぜられるべきものである。

戒禁取は二種である(7)とは、自在天などの、因でないものを因と捉えることは、常〔顚倒〕・我顚倒から生ずるから、苦〔諦〕を見ることによって断ぜられるべきものであり、かつ、道でないものを道と見ることである〔から〕道〔諦〕を見ることによって断ぜられるべきものである。

これらはどのようなものでありとは、貪などの四種の煩悩が追求されているのである。というのは、それら(8)

貪・瞋・慢・無明は直前に話題となったばかりであるが、それらは「これらは見所断である。これらは修所断である」と識別することが困難だからである。他方、有身見などは〔ここでは〕考察され[9]ていない。なぜなら、苦諦を誤認するものであれば、それらは苦〔諦〕を見ることによって断ぜられるべきものであり、同様にして道諦を誤認するものであれば、それらは道諦を見ることによって断ぜられるべきものであるというに至るまで、それは識別し易いからである。

その中、(p. 446) 甲なる〔もろもろの随眠〕があってとは、貪などである。ある諦を見ることが乙なる〔諦〕を見ることである。乙なる〔諦〕を見ることによって断ぜられるべき〔随眠〕、それらがこれら〔甲なる随眠〕の所縁である。そういうこれら〔の随眠〕が乙なる〔諦〕を見ることによって断ぜられるべき所縁あるものである。甲は乙を見ることによって断ぜられるべき〔随眠〕である。甲とは貪などである。その諦を見ることが乙なる〔諦〕を見ることである。そ〔の諦〕を見ることによって断ぜられるべき〔随眠〕が乙なる〔諦〕を見ることによって断ぜられるべき〔随眠〕である。〔つまり〕次のように言われたことになる。貪を初めとする甲なるものがあって、苦〔諦〕を見ることによって断ぜられる〔煩悩〕から、乃至、道〔諦〕を見ることによって断ぜられる煩悩に至るまでを所縁とする場合、それら（甲）はそれら（乙）を見ることによって断ぜられるべきものである、と。

〔「甲なるもろもろの随眠があって乙なる諦を見ることによって断ぜられるべき所縁あるものならば」という言い方に関して、次のような反論があるかも知れない。すなわち、〕「乙なるものを所縁とし、かつ乙なるものを見ることによって断ぜられるべきものを所縁とするものであるならば」と言うべきである。無明という随眠は四聖諦〔すべて〕[10]を所縁とするものでもあるからである。〔しかし、そのように〕言わなくてもよい。一つだけを残す〔省略法の〕規定によって〔おのずから〕成立しているからである。そして、それらには、乙なる諦と、乙なる〔諦〕を

見ることによって断ぜられるべき煩悩とが所縁としてあるので、それらは、乙なる〔諦〕を見ることによって[11]断ぜられるべきものを所縁とするものであり、それらは、乙なる〔諦〕を見ることによって断ぜられるべきものなのである。

〔また次のような反論があるかも知れない。すなわち、〕集〔諦〕を見ることによって断ぜられるべき遍行の無明随眠は、五部〔すべて〕[12]を所縁とするから、苦や滅などの諦を見ることによって断ぜられるべき〔煩悩〕などを所縁とするものともなりはしないであろうか。そうすれば、そ〔の集諦を見ることによって断ぜられるべき無明随眠〕が苦や滅などの諦を見ることによって断ぜられるべきものであるという過失となるであろう、と。[13]

〔そういう〕間違いは〔生じ〕ない。なぜなら、たとえそれが五部を所縁としても、集〔諦〕の在り方である行相をもってそれら〔五〕部を所縁とする。ゆえに、そのような仕方で所縁とするので、それはただ集〔諦〕を見ることによって断ぜられるべきものだけだからである。苦〔諦〕を見ることによって断ぜられるべきものも同様のことがあてはまる。このような訳で、たとえだれであれ、「乙なる〔諦〕を見ることによって断ぜられるべき所縁あるものならばということは、単に貪などだけではなく、見ることによって断ぜられるべきものすべてが話題にされているのである」というとすれば、そういう人々への説明のためには、まさしくこの二つの問答が説かれるべきである。

色〔界〕[14]と無色界とには苦は存在しないから瞋はない。というのは、苦受において瞋は随増するのであるが、[15]それ（苦受）が上〔二界〕にはないからである。また、瞋恚は〔リューマチなどの〕風疾のように粗雑であるが、しかし、かれら〔上二界の〕有情は止（śamatha）のゆえにその相続が滑らかだからである。また異熟がないからである。というのは、その（瞋の）異熟は好ましくないが、その二界は好ましくない異熟を離れたものだからである。また〔九種の〕腹立ちの根拠（āghāta-vastu）[16]がないからである。というのは、そこでは外に、クシャ草や刺激性

のある物質や棘などがなく、内に苦悩や意識の喪失などがないからである。また、慈〔無量〕[17]などの善根によって生起せしめられており、所有物（parigraha）[18]がないからである。

以上のようにして、これら六随眠は云々という場合の[19]、行相と部類と界との区別によってということに関して、十随眠の行相の区別とは

（3ab）われ（我）・わがもの（我所）・常住なるもの・断滅するもの・非存在〔を認める見解〕、劣ったものを勝れたものとする見解

という、そのようなこと等である。種の区別とは、〔第一の〕見苦所断の部類から〔第五の〕修所断〔の部類〕に至るまでである。界の区別とは、欲〔界〕繋と、色〔界〕繋と、無色〔界〕繋と〔の三つ〕である。その中で、貪随眠は種と界との区別によって十五種類であると〔される〕。それには（p. 447）相互に行相の区別はない。というのは、貪はすべて執着（śakti）を行相とするからである。したがって行相の区別によっては〔種類は〕立てられない。瞋随眠は種の区別によって五種類である。すべて瞋を行相とするから、相互に行相の区別がない。界の区別もない。色〔界〕と無色界にはそれは存在しないからである。慢随眠は種と界との区別によって十五種類である。すべて高ぶり（高挙、unnati）[20]を行相とするから、行相の区別はない。同様に、無明も同じそれら（種と界との区別）によって十五種類である。すべて明晰でないこと（不了知、asaṃprakhyāna）[21]を行相とするから、行相の区別はない。疑は同じそれら（種と界との区別）によって十二種類である。すべて疑念（saṃśaya）を行相とするから、行相の区別はない。見随眠は行相と種と界との区別によって三十六種類である。

注

(1) samudayadarśanapraheyāḥ は *AKVy* により samudayadarśanaheyāḥ に訂正。

(2) prahāṇāt. kim ete は prahāṇāt kim. ete に訂正。

(3) 以下有身見より戒禁取に至るまでの解説がチベット訳に欠けている。

(4) -mārga-praheyʼālaṃbanaḥ は -mārga-darśana-heyʼālaṃbanaḥ に訂正。

(5) sarvatrasaṃśayʼākārêti は sarvatra saṃśayʼākārêti に訂正。

(6) sarvatra-vipratipannatvāc は sarvatra vipratipannatvāc に訂正。

(7) dviṣ-prakāra は dviprakāra に訂正。

(8) kleśāḥ. paryanuyujyaṃte hi をチベット訳により kleśāḥ paryanuyujyaṃte. te hi と訂正する。

(9) cityaṃte は ciṃtyaṃte に訂正。

(10) 〔 〕内をチベット訳 bzhi char (Pek : car) により補う。

(11) yad-darśa- は yad-darśana- に訂正。

(12) 〔 〕内をチベット訳 lnga char により補う。

(13) 『正理』巻四六、大正二九、六〇一頁中一三―一八。

(14) この一節はチベット訳に欠く。

(15) 本庄『全表』[2007] = *AKBh* 39, 19 : sukhāyāṃ vedanāyāṃ rāgo 'nuśete, duḥkhāyāṃ pratigho, 'duḥkhasukhāyām avidyā. 経句に基づく表現である。

(16) 本庄『全表』[2018] = *AKBh* 46, 27 ; *AKVy* 109, 25f : āghātaḥ kopaḥ. tasya vastu viṣayaḥ, āghāta-vastu. nava c'āghāta-vastūni.

(17) 慈無量等については *AK* VIII, 29 以下、櫻部・小谷・本庄『智・定品』三一四頁以下参照。

(18) parigraha については、*AKBh* 94,14 ; 252,16 など、櫻部『倶舎論の研究』三八二―三八三頁参照。ただし、櫻部訳では「所摂事とは「因事・宅事」という場合の如くである」とあるが「因事」は「田事」の誤植。

(19) Wogihara 本 (447,7) ではこの一節の最後に〔 〕に入れて挿入されている。チベット訳ではこの一節の最初に置かれている。チベット訳に従ってここに挿入する。

(20) 慢が cetasa unnatiḥ（心の高ぶり）と定義されることについては *AKBh* 61,6；櫻部『倶舎論の研究』二九八頁参照。

(21) 無明（癡）が asamprakhyāna と定義されることについては *AKBh* 56,6；櫻部『倶舎論の研究』二八六頁参照。

(5) 随眠と見修断

本論（*AKBh* 281,1；Pek 267b6；玄奘 99c6；真諦 253c8）

【問】見所断の随眠を説き終えたが、これらは必ず〔諦を〕見ることによってのみ断ぜられるのか。【答】〔答えて〕言う。〔そうでは〕ない。【問】ではどうか。【答】

(6ab) 有頂に生じた、忍によって害されるべき〔忍所害〕〔随眠〕は、ただ見所断である。

有頂地において生ずる、類智忍によって断ぜられるべき随眠は、見所断のみであって、修所断ではない。

(6bc) 残余〔の地〕に生じた〔随眠〕は、見・修二つによって〔断ぜられるべきものである〕。

〔同じく〕忍によって害されるべき〔随眠〕は、と続くのである。残余の地の、法〔智忍〕、類智忍によって断ぜられるべき随眠は、適宜、聖者にとっては見所断であり、凡夫にとっては修所断である。

(6cd) いっぽう忍所害でない〔随眠〕は、修のみによる。

一切地の、智によって害されるべき随眠は、〔聖者と凡夫との〕両者にとって常に修所断である。他の人々は「外道の者たちは、見所断〔の煩悩〕を断ずることは〔でき〕ない」と〔主張する〕。というのは、『大分別業経』(1)において〔離染した外道たちに、欲界を所縁とする誤った見解が現起すると説かれているからであり、『梵網経』(2)においてもまた、〕離染した、過去世（前際）を考察して、「〔我や世間は〕常住である」「一部は常住である」「原因な

くして生起する」と主張する〔外道〕たちに、欲界を所縁とする〔誤った〕見解が現起すると説かれているからである。また色〔界〕繋の煩悩は欲界を所縁としない。〔これらの外道たちは、欲界より〕離染しているからである。したがって、欲〔界〕に結びついた〔誤った見解〕は断ぜられない、と〔言うのである〕。

毘婆沙師たちは、〔誤った〕見解が生ずると同時に、かれら〔外道の者たち〕はデーヴァダッタのように退失するのである、と〔主張する〕。

称友疏（*AKVy* 447,8; Pek 104a2）

(6a) 有頂に生じた、忍によって害されるべき〔随眠〕は

ということに関して、「忍によって害されるべき」という語は、修所断を除くためである。「有頂地に生じた」という語は、それ以外の地に属するものと区別するためである。というのは、世間的な修道であって有頂の対治となるものは存在しないからである。残余の地のとは、欲界から無所有処地に至るまでである。適宜とは、欲界においては法智忍によって断ぜられるべき〔随眠〕はというのであり、それより上の残余の地においては類智忍によって断ぜられるべき〔随眠〕はというのである。そしてそれらは、聖者にとっては見所断であり、同じそれらが、凡夫にとっては修所断である。なぜなら、道には世間的なると出世間的なるとの二種があるからである。というのは、『〔発智〕論』に「世尊の声聞は見〔道〕によって断じ、凡夫は修〔道〕によって断ずる」[3]と説かれているからである。

(6cd) いっぽう忍所害でない〔随眠〕は、修のみによる。

ということに関して、「忍所害でない」という語は、修所断〔の随眠〕を示唆するためである。欲界から有頂に至

るまでの一切地の、貪・瞋・慢・無明の随眠であって、適宜、忍所害でない、智によって害されるべきもの、それらは、聖者と凡夫の両者にとって常に修所断のみである。つまり、世間的あるいは出世間的な修道によって〔断ぜられるべきもののみ〕である。しかし有頂〔地〕においては、〔それより〕上の地に属する世間的な道はないから、出世間〔の修道〕によってのみ〔断ぜられるべきものだけである〕。

外道の者たちは、見所断の煩悩を断ずることは〔でき〕ないとは、かれらにとっては修所断のみが制伏されるのである。他方、見所断〔の随眠〕は、一切地において、出世間の道によって害されるべきもののみである。というのは、『大分別業経』において、離染した〔外道には〕欲界を所縁とする〔誤った〕見解が現起すると説かれているからである。すなわち「アーナンダよ、この世で、ある人が、殺生を離れ、乃至、邪見を離れている。この世で〔それらから〕遠ざかり[4]離れている人が、身体が滅び、死んだ後に、悪処・悪趣・深坑・地獄に生れる。そのような人を、神通を備え天眼を持ち他心智を有する外道である沙門もしくは婆羅門が見る場合に、かれに次のような〔考えが〕生ずる。〝身の善行は存在しない。身の善行の異熟は存在しない。語と意との善行は存在しない。語と意との善行の異熟は存在しない〟（p. 448）云々[5]」と。これは欲界を所縁とする邪見である。その業は欲界繋だからである。またそこ（欲界）にのみ地獄はありうるからである。

過去世（前際）を考察し「〔我や世間は〕常住である」とは、『梵網経』に、離染した〔外道〕たちに、欲界を所縁とする〔誤った〕見解が現起すると説かれている。前生を見ることによってそのような〔誤った〕見解を生じた人々が、「過去世（前際）を考察する〔外道〕」である。その中には「常住である」と主張する多くの〔外道たち〕が説かれている。かれらの一つの実例を[6]〔次に〕示そう。――ここに沙門もしくは婆羅門であって、荒野に住する者であれ、樹の根もとに住する者であれ、空屋に住する者であれ、〔そのような〕だれかが、勇猛精進により[7]、

〔煩悩を〕断ずることにより、[8] 修習により、熱心な修練により、正しい作意によって、[9] 心が三昧に入った時に、崩壊と生成との〔それぞれ〕二十劫〔における自己の過去の生存〕を思い出すような、そのような寂静なる心の三昧に触れる。[10]〔そのとき〕かれには「この我（ātman）と世間（loka）とは常住である」という〔考え〕が生ずる。――ゆえにこのようにしてこれらすべての、「常住である」と主張する、過去世を考察する〔外道〕たちは、この「常住である」とする見解によって我と世間とを所縁とする時、欲界をも所縁とするのである。以上のように欲界を所縁とする見解の現起することが説かれているのである。[11]

同様に、その同じ『梵網経』に、過去世を考察して「一部は常住である」と主張する離染した〔外道たち〕に、欲界を所縁とする見解の現起することが説かれている。どのようにか〔と言えば、次の如くにである。すなわち〕――比丘たちよ、この世間が崩壊する、そういう時期がある。世間が崩壊する時、その大部分の有情は極光浄天に生れる。そこにおいてかれらは、肉体あり（有色、rūpin）、意より生じ、不具でなく、感官に欠けた所なく、肢体すべてを具足し、清浄で、姿形よく、自ら輝き、空中を飛行し、[12] 喜を食物とし、喜を糧とし、長寿を備えた者として、長時に住する。比丘たちよ、この世間が生成する、そういう時期がある。世間が生成する時、空中にだれもいない梵天の宮殿が生起する。そうして、ある一人の有情が、寿命が尽き、福徳が尽き、業が尽きることによって、極光浄天から死歿して〔その〕だれもいない梵天の宮殿に生れる。かれはそこにおいて、一人、伴侶なく、従者なく、長寿を備えた者として長時に住する。そうして、その有情に長時が経過するにつれて渇愛が生じ、退屈の思いが生じた。「ああどうか他の有情たちもわたしの同類〔の者〕としてここに生れてくれればよいのに」〔と〕。その有情にこのような心の願いが起こった。すると他の有情たちが寿命が尽き、福徳が尽き、業が尽きることによって極光浄天から死歿してその有情の同類として生れる。そこで、その有情に次のような〔考えが〕生ず

る。「わたしは一人、伴侶なく、従者なく、長寿を備えた者として、乃至、〃他の有情たちもわたしの同類〔の者〕としてここに生れてくれればよいのに〃〔と〕。〔わたしには〕このような心の願いが起こった。するとこれらの有情がわたしの同類〔の者〕としてここに生れた。これらの有情はわたしが化作したものである。わたしはこれらの有情の自在者であり、創造者であり、化作者であり、造物主であり、産出者であり、事物の父となれる者である」と。またそれらの有情たちにも次のような〔思い〕が生ずる。「われわれはこの（p. 449）有情が、一人、伴侶なく、従者なく、長寿を備えた者として長時に住しているのを見た。その有情に長時が経過するにつれて渇愛が生じ、退屈の思いが生じた。〃ああどうか他の有情たちもわたしの同類〔の者〕としてここに生れてくれればよいのに〃〔と〕。その有情にそのような心の願いがあった。するとわれわれがこの有情の同類〔の者〕としてここに生れた。われわれはこの有情によって化作されたのである。この有情はわれわれの自在者、乃至、事物の父となれる者である」と。また、かれらの中のある一人の有情は、寿命が尽き、福徳が尽き、業が尽きることによって、その場所より死歿して、人間の同類としてここにやって来る。かれは成長し、諸根が成熟すると、髪や鬚を剃り、袈裟衣をまとい、信をもって正しく家から家を持たない状態へと出家する。かれは、荒野に住する者であれ、もしくは樹の根もとに住する者であれ、乃至、〔先に〕詳細に〔述べたように〕心が三昧に入った時に、過去の自己を思い出すような、そのような寂静なる心の三昧に触れる。[13] かれには次のような〔考えが〕生ずる。「われわれがそれによって化作された所のその梵天なる者、かれは常住であり、不変であり、恒常であり、転変しない性質のものである。他方、その梵天によって化作された所のわれわれ、そのわれわれは、常住でなく、不変でなく、恒常でなく、[14] 転変する性質のものである」と。[15] ——そこでこのようにその辺執見は欲界をも所縁とする。ゆえに欲界を所縁とする〔誤った〕見解が現起すると説かれているのである。

同様にその同じ『梵網経』に、「原因なくして生起する」と主張する〔外道〕たちにとは、「過去世（前際）を考察して」[16]という主題と結びつくのである。〔すなわちその、〕離染した〔外道〕たちに、欲界を所縁とする〔誤った〕見解が現起すると説かれている。どのようにか〔と言えば、次の如くにである。すなわち〕――色界には無想有情と称せられる諸天がいる。想が生ずることによってそれらの有情はその場所より死歿することとなる。そうして、ある一人の有情が、その場所より死歿して人間と同類〔の有情〕としてここに来る〔と説かれ〕[17]、乃至、過去の自己を思い出す〔ということ〕に至るまで、先と同様に〔説かれる〕。〔その時〕かれには「自我と世間とは原因なくして生起する」という〔考え〕が生ずる――〔と説かれている〕[18][19]。ゆえに、「自我と世間とは原因なくして生起する」〔という考え〕によって「わたしは現に存在している。しかし過去には存在しなかった。そのわたしは、いま生じたのである。ゆえに、自我と世間とは原因なくして生起する」という〔考えが〕かれらには起こるのである[20]。以上のように自我と世間とを所縁とする時には、その邪見によって欲界をも所縁とするのであるから、これら、欲界を所縁とする〔誤った〕見解が現起すると説かれるのである。【問】では、どうしてかれらの「自我と世間とは原因なくして生起する」という〔見解は〕邪見であるか。【答】「自我と世間との因は、先に行なった有漏の善〔業〕、あるいは不善〔業〕ではない」とこのように〔業の因果を〕損滅するからである[21]。

かれら欲界を離染した〔外道〕には、それら色〔界〕繋の〔誤った〕見解が存在するであろう、と言われる余地のあることを考慮して、また色〔界〕繋の煩悩は欲界を所縁としない。〔これらの外道たちは、欲界より〕離染しているからであると言った。ある人々は、「これらは欲〔界〕繋の見解ではない。そうではなくて、これらは邪智（mithyā-jñāna）である」と反駁する[22]。しかし、これらは見をその性質とするものであるから、これらにはそのことは妥当しない。（p. 450）

退失するのであるとは、〔離染した者に欲（界）を所縁とする見解がどのようにして現起するかということに対して、見解が生ずると同時に云々と言ったのである。[23]〕毘婆沙師たちは、デーヴァダッタのように〔退失するのであると主張する〕。デーヴァダッタが、比丘の僧伽を率いようとして、安穏に住することを願う世尊に対して邪悪な思いを生ずることによって、神通から退失した如くである。〔そう〕経に説かれているからである。というのは、経には次のように述べられている。――名利に制せられたデーヴァダッタに次のような類の邪悪な願いが生じた。「ああ、世尊が比丘僧伽をわたしに委ねてくれたらよいのに。わたしが比丘僧伽を率いれば、世尊は現世での安楽な生活の仕方に専心して、安穏に暮らすことができるであろうに」〔と〕。〔そういう〕心が生ずると同時に、デーヴァダッタはその神通から退失したのである、云々と。[24] かれら〔離染した外道〕も同様に、見解が生ずると同時に退失するというのである。

注

（1）『中阿含』巻四四、一七一；*MN* 136：本庄［1982A］二三頁［4］：本庄『全表』［5004］。

（2）*DN* 1：本庄［1982A］二四頁［5］；本庄『全表』［5005］参照。

（3）『発智論』巻三、大正二六、九三〇頁上二一―二五：三結乃至九十八隨眠、幾見所斷、幾修所斷。答。三結中、有身見結、見爲前行、有二句。或見所斷、或見修所斷。若有身見、非想非非想處繫、隨信隨法行、現觀邊苦忍斷、是見所斷。餘若異生斷、修所斷。世尊弟子斷、見所斷。

（4）in' ācārataḥ は iha ca viratah に訂正。

（5）『中阿含』巻四四、一七一「分別大業経」（大正一）七〇七頁中一七―二一；*MN* iii, 211,34-212,5：本庄『全表』［5004］。

（6）udāharaṇam（誤植）は udāharaṇam に訂正。

（7）ātaptânvayāt. はピリオドを削除して ātaptânvayāt に訂正。

(8) prahāṇânvayāt. はピリオドを削除して prahāṇânvayāt に訂正。

(9) samyan-manasikārânvayāt. はピリオドを削除した上で samyaṅ-manasikārânvayāt に訂正。

(10) spṛśati. はピリオドを削除して spṛśati に訂正。

(11) *DN* i, 14,18-15,21;『長阿含』一一「梵動経」大正一、九〇頁中四―一七;「梵網六十二見経」大正一、一六六頁上一〇―一七。

(12) vihāya-saṃgamāḥ を意味の上から vihāyasaṃ-gamāḥ と訂正する。

(13) spṛśati. は spṛśati に訂正。

(14) āśāśvatā は aśāśvatā に訂正。

(15) 本庄「シャマタデーヴァの伝える阿含資料――中品(5)『梵網経』――」(『神戸女子大学教育学科研究会(教育諸学論文集)』第六巻、一九九二年)五五頁[59]―五六頁[66]参照。

(16) pūrvântakalpānām を Wogihara 本脚注に従って pūrvântakalpakānām と訂正する。

(17) 〔 〕内をチベット訳によって補う。

(18) 〔 〕内をチベット訳によって補う。

(19) *DN* i, 28, 20-29, 6;『長阿含』一一「梵動経」大正一、九一上一四―一四;「梵網六十二見経」大正一、一六七頁上一一―一二。

(20) 本庄前掲論文、五七頁[92]―[95]参照。

(21) apavadati. iti kāmadhātu- は、チベット訳 skur ba 'debs par byed pa'i phyir ro. に従って apavadatîti. kāmadhātu- に訂正。

(22) etāni. iti kecit pariharaṃtiad は etānîti kecit pariharaṃti. tad に訂正。

(23) Wogihara 本脚注に言う如く〔 〕内はチベット訳にはない。

(24) *Cullavagga*, v, ii, 185,32-35 : Devadattassa bhante lābhasakkārasilokena abhibhūtassa pariyādinnacittassa evarūpaṃ icchāgataṃ uppajji : ahaṃ bhikkhusaṃghaṃ pariharissāmīti. saha cittuppādā 'va bhante Devadatto tassā iddhiyā parihīno 'ti. ibid., p. 188, 28-32 : jiṇṇo dāni bhante bhagavā vuḍḍho mahallako addhagato vayo anuppatto, appossukko

dāni bhante bhagavā diṭṭhadhammasukhavihāraṃ anuyutto viharatu mama bhikkhusaṃghaṃ nissajjatu, ahaṃ bhikkhusaṃghaṃ pariharissāmīti. 中村元『原始仏教の成立』(中村元選集〔決定版〕14巻、春秋社、一九九二年) 四〇六、四〇九頁。

(6) 五　見

本論 (*AKBh* 281,16; Pek 268a7; 玄奘 99c26; 真諦 253c23)

五見は、名称としては示したが、本性として示してはいない。ゆえに、それらの本性が何か〔を説こう〕。

(ㄱ) ①われ (我)・わがもの (我所)・②常住なるもの・断滅するもの・③非存在〔を認める見解〕、④劣ったものを勝れたものとする見解、⑤非因・非道を、それら〔因・道〕とする見解、以上がその五見である。

①我見あるいは我所見が有身見 (satkāyadṛṣṭi) である。有 (sat) とは、壊れる (śīdati) という〔意味〕である。身 (kāya) とは集合である。積集、蘊 (skandha) という意味である。「これは有 (壊れるもの) であり、また、身 (集合) である」(karmadhāraya) という訳で「有身」(satkāya) であり、五取蘊である。「〔この身は〕常住である」との〔誤った〕想いと「〔この身は単一の〕塊である」との〔誤った〕想いとを捨てさせるために、このように明示されているのである。というのは、それら (五取蘊) を我と執着するのは、これを前提としているからである。有身に対する見が有身見である。〔道理からすれば〕有漏〔法〕を所縁とする見はすべて、有身に対する〔見〕である。しかし、我・我所〔を執する〕見のみが有身見と説かれている。(p. 282)「これは有身 (五取蘊) に対する見であって、〔有りもしない〕我や我所に対する〔見〕ではない」と〔所化に〕理解されるようにである。「比丘たちよ、沙門であれ、婆羅門であれ、『我である』と見る者はだれであれすべて、まさにこの五取蘊を〔そのように見て

いる[1]」と説かれる通りである。

②その同じ、我と思い込んだ事物を常住なるものとする見解、あるいは断滅するものとする見解が辺執見（antagrāhadṛṣṭi）である。常・断の〔二〕極端に執する（antagrahaṇa）からである。

③存在する苦などの諦を「存在しない」とする見解が邪見である。〔道理からすれば〕顚倒した本性をもって発現する見解はみな邪見である。しかしただ一つのみが〔邪見と〕説かれている。「臭いクシャタ」という如くに、〔その性質が〕殊に著しいからである。[2]なぜなら、こ〔の見解〕は、あるものをないとする（損減）が、他〔の見解〕は、ないものをあるとする（増益）のだからである。

④劣ったもの（hīna）を勝れたものとする見解が見取である。【問】劣ったものとは何か。【答】すべての有漏〔法〕である。聖者たちによって放棄されるから。それ（有漏法）を勝れたものと執することが見取である。〔見解のみに執するのではないから、道理からすれば〕「見等取」と呼ぶべきであるが、「等」の語を省略したのである。

⑤原因でないものを原因とする見解、〔解脱への〕道でないものを道とする見解が戒禁取である。例えば大自在〔天〕や生主や他のものは世間の原因ではないのにそれを原因と見、また、火や水に入ることなどは〔生〕天の原因ではないのに、それらを原因と見、戒禁のみや、サーンキャ・ヨーガ学派の智などは解脱への道ではないのに、それらを道だと見る如きである。伝説によると、こ〔の「戒禁取」という語〕においても、〔道理からすれば「戒禁等取」とすべきところであるが、〕「等」の語が省略されている。以上、これらが、その五見であると知るべきである。

称友疏（*AKVy* 450,10 ; Pek 107b1）

それら（五取蘊）を我と執着するのは、これを前提としているからであるとは、「常住である」「〔単一の〕塊である」という〔誤った〕想いを前提としているというのである。すべてとは五種〔の見〕ともにということである。有身に対するとは五取蘊に対するということである。

有身見などの、顚倒した見解という本性をもって発現する見解はみな邪見である。邪に考量するからである。[3] 他〔の見解〕は、ないものをあるとする（増益）のだからであるということに関して、どうして断滅するものとする見解（断見）が、ないものをあるとする（増益）ものであろうか〔と言えば、確かにそうではあるが〕、これは大多数について述べたのである。[4] 聖者たちによって[5]放棄（prahiṇa）されるからとは、捨てられる（tyakta）からということである。「ohāk（√hā）は捨てる（tyāga）という意味で用いられる」と〔*Dhātupāṭha*, 3,8 に〕この語根が説明されているからである。「等」の語を省略したのであるとは、見解（dṛṣṭi）等の取蘊（有漏法）を最高（para）のものとして、すなわち最勝のものとして取する（āmarśa）ので見取（dṛṣṭi-parāmarśa）であるというのである。また〔見取という語に〕最高（para）という語が使用されている点からすれば、これ（見取という語）は「〔見が〕卓越している〔取〕」という意味の〔語〕であると了解されると軌範師衆賢は〔言う〕。[6]

原因でないものを原因とする見解であるから、〔戒禁取は〕見苦所断〔の煩悩〕と言われる。〔解脱への〕道でないものを道とする見解であるから、〔戒禁取は〕見道所断である。戒禁のみとは、戒禁も仏教徒にとって解脱を獲得するためのものであるが、ただそれ（戒禁）だけで〔解脱を獲得し得る〕ものではない。ゆえに〔戒禁取は〕それ（仏教徒）以外の者たちの見解である。伝説によると、こ〔の「戒禁取」という語〕においても、「等」の語が〔省略されている〕とは、戒禁取とは〔道理からすれば〕「戒禁等取」〔と言うべき〕である。なぜかと言えば、戒禁は色

蘊に分類される。それゆえ、他の蘊を包含するためには、「等」の語〔を付けなければならない〕からである。

注

(1) 『雑阿含』巻二、四五；SN 22,47；本庄［1982A］二四頁［6］；本庄『全表』［5006］。

(2) 煩悩としての見（dṛṣṭi）はすべて顚倒した見解であるから道理からすれば邪見と言いうるが、殊に邪なる見のみを邪見という。それは世間で、等しく臭い「クシャタ」のうち殊に臭いものだけを「臭いクシャタ」というのと同じである、との趣旨である。「あとがき」に示す舟橋論文参照。

(3) *AK* I, 41cd の注釈（*AKBh* 29,23）には「見は断じ決するものである。〔まず境を〕考量することにおいてはたらき〔次にそれによって判断を引き出す〕のだからである」と見が規定されている（櫻部『倶舎論の研究』二一七頁）。

(4) nirdeśaḥ は nirdeśaḥ に訂正。

(5) āryaḥ はチベット訳と *AKBh* により ārya̱ḥ に訂正。

(6) 『正理』巻四七、大正二九、六〇六頁上一六―一七：或見勝故但擧見名。以見爲初取餘法故。

(7) 戒禁取が見集所断でない理由

本論（*AKBh* 282,11；Pek 269a4；玄奘 100a26；真諦 254a19）

【難】もし戒禁取が、原因でないものを(1)原因とする見解であるなら、なぜそれは見集所断ではなく〔見苦所断なの〕か。【答】凡そ、自在天、生主、あるいはその他のものを〔世界の〕原因と見る人は、それを、常住で単一なる我、作者と固執して〔見るの〕である。そこで(2)、その

(8) 自在天等を原因であるとする固執は、常〔顚倒〕・我顚倒から発動する。ゆえにそれは見苦所断にほかな

らない。

それら〔自在天など〕を常住であり我であるとするそれら二つの執着（grāha）は、ただ苦〔諦〕を見ることによってのみ断ぜられる。したがって、そ〔の二つの執着〕によって作られた「原因である」との固執（abhiniveśa）もまた、その同じ、〔苦諦を見ること〕によって断ぜられる。

【難】それなら、水や火に入ることなどによって生天することができると見ること、あるいは、戒禁によって清浄〔が得られると見ること〕は〔どうなのか〕。

【答】それもまた苦〔諦〕を見ることによって断ぜられるべきものにほかならない。『〔発智〕論』に次のように誦するからである。「次のように見、次のように論ずるものたちがある。『ある個人が牛戒、鹿戒、狗戒を受持していると、その人はそのことによって清浄となり、解脱し、苦楽を超え、苦楽の超越に至る』と。〔このように〕原因でないものを原因であると考える〔ことが〕戒禁取であり、見苦所断である」[3]云々。

【難】それではなぜこれが見苦所断なのか。

【答】苦〔諦〕を誤認するものだからである。

【難】〔では規定〕濫用の過失を犯すことになろう。[4]有漏〔法〕を所縁とする〔随眠〕は、すべて、苦〔諦〕を誤認するものだからである。あるいは、〔見苦所断とは〕別のどのような戒禁取が見道所断なのか。

【答】見道所断〔の法〕を所縁とする〔戒禁取〕がある。

【難】それも苦〔諦〕を誤認するものであろう。また、ある人に道〔諦〕を所縁とする邪見あるいは疑があるとしよう。その人は「解脱の道はない」と見ながら、あるいは疑いながら、どうしてそ〔の邪見や疑〕をもって清浄になると考えるはずがあろうか。（p. 283）また〔仏教とは〕別の解脱の道を固執して「この〔仏教の〕解脱の道はな

い」と主張する者も、まさにその別の〔解脱の道〕によって清浄になると認めるのであって、その邪見によってではない。〔よって〕その者のそれが見道所断〔の法〕を所縁とするということも成立しない。さらに見集・〔見〕滅所断〔の法〕を所縁とする邪見によって清浄になると考える場合、どうしてそれはそれら（集諦・滅諦）を見ることによって断ぜられるべきものだと言えないのか。以上の理由により、このことは〔再〕考の余地がある。

称友疏（*AKVy* 450,24; Pek 107b7）

なぜそれは見集所断ではなく〔見苦所断なの〕かとは、〔戒禁取は〕原因を誤認するもの（vipratipanna）だからという趣旨である。そ〔の二つの執着〕によって作られた「原因である」との固執もまたとは、常住で単一の我である作者に対する執着によって作られた〔「原因である」との固執〕もまた、という意味である。その同じ、〔苦を見ること〕によって断ぜられるとは、その同じ、苦〔諦〕を見ることによって断ぜられるということである。それなら、水や火に入ることなどによって生天することができると見ること、あるいは、戒禁によって清浄〔が得られると見ること〕は〔どうなのか〕とは、この、原因に対する固執はそれら〔常執、我執〕によって作られたものではないのに、どうして苦〔諦〕を見ることによって断ぜられるであろうか。それゆえ、この〔固執は〕ただ集〔諦〕を見ることのみによって断ぜられるべきものであろう、という趣旨である。

毘婆沙師は、それもまた苦〔諦〕を見ることによって断ぜられるべきものにほかならない云々と答える。〔その固執も〕苦〔諦〕を誤認するものだからであると毘婆沙師たちは〔言うのである〕。それでは〔その固執は〕どうして苦〔諦〕を誤認するものであるのか、〔と言えば、〕それによって生天するとか清浄に〔なる〕という見解〔が生ずる〕からである。(5)

〔規定〕濫用の過失を犯すことになろう云々と軌範師（世親）は〔言う〕。すべての有漏の事物は苦であるから、苦などを見ることによって断ぜられるべき、有漏〔法〕を所縁とする〔随眠〕は、[6]見を自性とするものであれ、[7]見を自性としないものであれ、すべて、（p. 451）苦〔諦〕を誤認するものだから、〔ただ〕苦〔諦〕を見ることのみによって断ぜられるべきものとなってしまうという過失を犯すこととなる。そしてそうであれば、集〔諦〕などを見ることによって断ぜられるべき〔随眠は〕何もなくなってしまうであろう。

さらにまた次のことが説明されなければならない。あるいは、別のどのような戒禁取が見道所断なのかという、そのことが説明されなければならない。というのは、〔『発智論』では〕「牛戒などによって清浄となり」、乃至「苦楽の超越に至る」と考える、その人のその戒禁取も、原因でないものを原因と考えるのであるから、見苦所断であると誦せられているからである。[8]

毘婆沙師は、見道所断〔の法〕を所縁とする〔戒禁取〕がである、と言う。見道所断なる、邪見などの八つ〔の法〕を所縁とする戒禁取は、[9]見道所断であると〔言うのである〕。

軌範師（世親）は、それも苦を誤認するものであろうと〔言う〕。というのは、見道所断なる、邪見などの八つの随眠が[10]戒禁取の所縁である。それらは有漏であるから苦諦に含まれる。そしてそれ（戒禁取）は、それ（苦諦）を誤認するものであるから、ただ見苦所断のみのものとなるであろうというのが〔世親の〕趣旨である。

また、ある人に云々という。またある個人（pudgala）に「道はない」という道〔諦〕を所縁とする邪見あるいは[11]疑があるとしよう。その個人は「解脱の道はない」と見ながら、あるいは疑いながら、つまり、道はあるのであろうか、ないのであろうかと疑惑を起こしつつ、どうしてそれ、つまり邪見をもって、〔すなわち〕このような邪見によって、あるいはこのような疑いによって、清浄になると考えるはずがあろうか、認めるであろうか、と

いうのである。ただ邪見と疑を備えるだけで清浄になるとする考えがかれに〔生ずるはずが〕ない。また〔仏教とは〕別の云々というのは、もし別の、サーンキャなどの構想する解脱の道を固執して、つまり採用して、「この仏教の解脱の道はない」と主張する者[12]、かれも、つまり外道もまさにその別の、サーンキャなどの構想する〔解脱の道〕によって清浄になると認めるのであって、その邪見によってではない。〔よって〕その者のそれ、つまり戒禁取が見道所断〔の法〕を所縁とするということも成立しない。それではどうかと言えば、〔その戒禁取は〕サーンキャなどの構想する道を所縁とするものにすぎない。

また次のような別の過失がある〔ので〕、さらに云々と〔言う〕。さらに邪見の者が見集・〔見〕滅所断〔の法〕を所縁とする邪見[13]によって清浄になると考える場合、どうしてそれはそれら（集諦・滅諦）を見ることによって断ぜられるべきものと言えないのか。その戒禁取はどうして集〔諦〕と滅〔諦〕とを見ることによって断ぜられるべきものではないのであろうかという意味である。以上の理由により、このことは〔再〕考の余地があるとは、このように[14]戒禁取は見苦所断のものではありえず、また、見道所断のものである場合には、〔規定〕濫用などの過失を犯すことになるから、以上の理由により、戒禁取が[15]見苦所断と見道所断であるというこのことは〔再〕考の余地がある。以上は軌範師（世親）が疑念を投じたものであって[16]、自分の意見を示したものではない。

他の人々は、瑜伽師の考え[17]に関して、次のような〔煩悩の分類が〕なされていると言う。すなわち、瑜伽師たちは百二十八の煩悩を説く。見苦所断は、有身見、辺執見、邪見、見取、（p. 452）戒禁取、疑、貪、瞋、慢、無明という、これらの十随眠である。見集所断も同じくこれらの十であり、見滅所断も同じく十であり、見道所断も十である。ゆえに、欲〔界〕繋の見所断は四十になる。他方、修所断は、無分別の有身見、断見、倶生の貪、瞋、慢、無明の六である。ゆえに、欲〔界〕繋の随眠は四十六になる。それに対して色〔界〕繋の〔随眠〕は、同じそれら

〔から五部の〕瞋を除いて四十一である。色〔界〕繋と同様に無色〔界〕繋も〔四十一〕である、と。

ここ〔で先に述べた苦諦を誤認するということ〕に関して、ある人は〔次のように〕釈明（samādhi）[18]する。有漏〔法〕を所縁とする〔随眠〕はすべて苦〔諦〕を誤認するものだから〔規定の〕濫用という過失を犯すことになると言われたが、この点に関してわれわれは言明する。苦などの門に関して誤認するのであるから、〔規定の〕濫用という過失を犯すことにはならない。たとえ有漏〔法〕を所縁とする〔随眠〕が苦諦を誤認するものであっても、あるものは苦の門に関して誤認するのであり、あるものは集の門に関して、あるものは滅〔の門〕[19]を誤認する〔随眠＝苦諦〕を誤認し、あるものは道〔の門〕[20]を誤認する〔随眠＝苦諦〕を誤認するのである。その中、苦の門に関して苦を誤認するもの、それらは見苦所断である。そして戒禁取は、苦の門に関して苦を誤認するものである。常と我とを固執するからである。ゆえに見苦所断である。しかし、道〔の門〕を誤認する〔随眠を道諦であると〕誤認するもの、例えば、サーンキャやジャイナ教徒などは、自ら構想した道を採用して「仏教徒たちには解脱の道はない」という邪見を生じ、そしてその邪見を戒禁取は最高のものと見る。かれらのこの戒禁取は見道所断なのである。道〔の門〕を誤認する〔随眠＝苦諦〕を誤認するものだからである。しかし集の門に関して誤認するような戒禁取は存在しない。滅の門に関して誤認する〔随眠〕を誤認するであろうような〔戒禁取〕も存在しない。ゆえに、戒禁取は見苦〔所断〕と〔見〕道所断のものだけなのである、と。

しかしどうして集と滅の門に関しては誤認しないのであろうか。この点について軌範師衆賢[21]は〔次のように〕言う。[22]

戒禁取の当体（śarīra）は、因でないものを因であると固執し、道でないものを道であると固執することである。ところで、集〔諦〕をないものとみなす邪見において清浄になることを固執する場合には、かれは〔清浄にな

ることがその〔因なくして生ずることを認めることになりはしないであろうか。〔かれには〕何物をも因と思うことがないからである。苦と集とに実体としての区別はないから、自在〔天〕などの蘊もかれによって退けられることとなるであろう。ところで、滅〔諦〕をないものとみなす邪見において清浄になることを思うとすれば、滅〔諦〕への方策を構想することがまったくありえないこととなる。どうしてかと言えば、「滅〔諦〕がない」と見た後に[23]、そ〔の滅諦へ〕の方策を考えることは無意味だからである。このように〔集諦と滅諦に対する誤認は〕戒禁取の当体たるにはふさわしくない。

【問】それでは戒禁取には、道〔諦〕を見ることによって断ぜられるべきものも、ありえないであろう。(p. 453)「道〔諦〕はない」と見た後で、道〔諦〕について構想するということは不合理だからである。すなわち、ある人に道〔諦〕を所縁とする邪見もしくは疑がある場合、かれは、「解脱の道はない」と見たりあるいは疑ったりしながら、それによってどうして清浄になると考えたりするであろうか。【答】そ〔の人〕の、聖道をないものとみなす邪見において清浄になるとする固執は〔戒禁取の当体として〕まさしく成り立つ。それ（邪見）を正しいもの（如）として[24]執着するからである。すなわち、かれは他[25]の解脱の道を心に固執しており、それによってかれには[26]実在する道をないものとみなす邪見を正しいものとする認識が生ずるのである。「他の解脱の道は存在しないとすることや、あるのであろうか、あるいはないのであろうかと他の解脱の道を疑うこと、それは正しいことである」と〔考えるからである〕[27]。〔その邪見を〕正しい〔と考える〕がゆえに清浄になるための方策を受け入れるということが成り立つ。

かれが心に固執しているそういう他の解脱の道は、道〔諦〕を見ることによって断ぜられるべきその戒禁取の対象ではない。〔戒禁取はそれぞれ〕自部〔の法〕のみを所縁とするからである。もし、「滅〔諦〕を見ることによって

断ぜられるべき〔戒禁取の当体〕も成り立つことになるであろう。[28] それ（道）への構想が共通するからである。[29] すなわち、かれは他の解脱の境地を心に固執し、そしてそれによってかれは実在する解脱をないものとみなす邪見を正しいものと認識する。ゆえにこれも〔道諦を見ることによって断ぜられるべき戒禁取の当体と〕同じことになる」と考えるなら、それは〔そうでは〕ない。〔滅諦を〕常住であり寂静であるとする認識は共通するから、それ〔滅諦〕をないものとみなすことを「清浄である」と固執することはありえないからである。〔解脱が〕実体であるか実体でないかに関して理解が分かれる場合、だれかが解脱への方策を求めるのである。〔解脱への方策を求める〕かれには必ず解脱は存在するという確信がある。そして必ず解脱はあるとする確信があるその人には、それ〔解脱〕を常住であり寂静であるとする認識がある。そうでなければそれを希求するということはありえないからである。その場合、例えば仏教徒（iha-dharmika）[30]の中では、涅槃を実体であるとするか実体でないとするかの理解は分かれていても、常住であり寂静であると認識することは共通しているから、それをないとみなす見方はまったくの過失である。[31] ある人がたとえ僅かであれ解脱の境地を心に固執する場合、かれにおいても常住であり寂静であるとする認識は共通しているから、解脱をないものとみなすことを正しいものと認識することはありえない。[32] 常住であり寂静であるとする認識には区別はないが、戒・禁などは自性と行相とに関して聖道と区別されるから、〔滅と道とに対する〕構想の共通性はない。それゆえ戒禁取は道〔諦〕を見ることによって断ぜられるべきものだけであり、滅〔諦〕を見ることによって断ぜられるべきものはありえないのである、と〔衆賢は言う〕。

【問】ところで阿毘達磨論師たちは二部類の戒禁取を認めているのであるが、その中、いかなる戒禁取が見苦所断と立てられ、いかなる[33]〔戒禁取〕が見道所断〔と立てられるの〕か。牛戒などによって清浄になること[34]を認める、[35]その人も道でないものを道と見るのか。【答】戒・禁などの苦〔諦〕を所縁とする戒禁取であるもの、それが見苦

所断である。道に関する誤認（mārga-vipratipatti）を所縁とするもの、それが見道所断である。戒・禁などを所縁とするものは道に関する誤認ではなく、道に関する誤認を所縁とするもののようには逼悩しない。なぜなら、戒・禁などを所縁とするものは麁大であり、遠くまで及ばず、思い（意楽、āśaya）が堅固でなく、少しの努力で断ぜられるからである。その逆が道に関する誤認を所縁とする〔戒禁取だ〕からである。(36)

注

（1）satyakāraṇe を両漢訳、チベット訳により yady akāraṇe と訂正する。

（2）tad yasmāt を真諦訳（是故）、チベット訳（de lta bas na）により tasmāt と訂正する。

（3）『発智論』巻二〇、大正二六、一〇二九頁上一二―一五：有諸外道。起此見、立此論。諸補特伽羅。受持牛鹿狗戒露形戒等。由此便得淨脱出離苦樂邊。此非因計因。戒禁取。見苦所斷。

（4）チベット訳（ha cang thal bar 'gyur ro）、玄奘訳（有太過失）、真諦訳（此執太過爲失）、*AKVy* によって atiprasaṅgaḥ を補う。

（5）tena svarga-gamanāc chuddhi-darśanād vā.「それによって生天するから、あるいは清浄に〔なる〕という見解〔が生ずる〕からである」とでも訳さざるを得ないであろう。今はチベット訳に従って訳した。

（6）*AKVy* チベット訳には「所縁とする」に該当する語はない。

（7）チベット訳（Ita ba'i ngo bo nyid dam）によって a-dṛṣṭi-svabhāvānāṃ を dṛṣṭi-svabhāvānām a-dṛṣṭi-svabhāvānāṃ と訂正する。

（8）paṭhyeta（optative）を、『発智論』で実際に誦せられていることからして paṭhyate と訂正する。チベット訳も 'don pas so と断定的である。

（9）śīla-vata-（誤植）は śīla-vrata- に訂正。

（10）anuśayaḥ（誤植）は anuśayāḥ に訂正。

(11) mithyā-dṛṣṭirasti（誤植）は mithyā-dṛṣṭir asti に訂正。

(12) *AKVy* のチベット訳では「これが解脱の道である。仏教の〔解脱の道〕はない（'di ni thar pa'i lam yin gyi, sangs rgyas pa'i ni med do (Pek. mdo)）」となっている。本論チベット訳は「これは解脱であり、道はない（'di ni thar pa yin gyi, lam ni med do）」である。しかし本論梵文の読みからすれば不自然であるし、*TA* (Pek. To245a6) の引く本論は「この解脱の道はない（thar pa'i lam 'di ni med do）」である。

(13) チベット訳と *AKBh* によって -prahātavyayā を -prahātavy'ālambanayā と訂正する。

(14) yasmād ayaṃ であるがチベット訳（gang gi phyir de ltar）は yasmād evaṃ を思わせる。いまはこれによった。

(15) śīlavra taparāmarśo（誤植）は śīlavrata-parāmarśo に訂正。

(16) saṃśayāvadyaṃ kṛtaṃ（疑念の過失あるものとされた）はすべての写本の読み saṃśayâvasthaṃ kṛtaṃ（疑念の段階にあるものとされた）に対する校訂者荻原の訂正である。チベット訳は Wogihara 本脚注にある如く the tshom skur pa ('di) byas である。写本の読みのままで良いとも思われるが断案を得ない。

(17) -matiṃ は -mataṃ に訂正。大正一六〇二『顕揚聖教論』巻一、大正三一、四八五頁上二五—中一九参照。

(18) samādhiṃ（チベット訳：lan 'debs pa）はアビダルマ論書では見慣れないが、*Mvy* §4448 に lan gdab pa＝saṃādhānaṃ が掲出されているので同じ意味と理解した。*AKVy* 459,9 にも見えるし、荻原雲来編『梵和大辞典』（鈴木学術財団）等の梵語辞典に普通に見られる語である。

(19) チベット訳により補う。

(20) チベット訳により補う。

(21) 『正理』巻四七、大正二九、六〇六頁下一〇—六〇七頁上一三。

(22) 以下原文にはチベット訳にない一文がある。否定辞を補い、「戒禁取は見集・滅所断ではない。それの体（śarīra）が成り立たないからである」と解される。

(23) tad-darśana-pṛṣṭhena はチベット訳に従い、*AKVy* 453,1 を参考に darśana-pṛṣṭhena に訂正。

(24) ここに「正しいものとして」と訳出したのは nyāyatas である。道諦の四行相のうちの第二、「如（nyāya）」を念頭に置いたものであろう。『正理』巻四七、大正二九、六〇六頁下一五等では「如理」とある。*AK* VII, 13、櫻部・小谷・本庄

『智・定品』五五頁以下参照。

(25) anyā hi は anyo hi に訂正。

(26) yato s'ya は yato 'sya に訂正。

(27) チベット訳により補う。

(28) prayujyate を yujyate と訂正する。

(29) tat-kalpanā-sāmarthyāt を tat-kalpanā-sāmānyāt と訂正する。チベット訳は de dang mtshungs par rtag tu rung ba'i phyir であり、これに対応する語は『正理』では「與道同故」と訳されている。また *AKVy* 453, 22 には kalpanā-sāmānyaṃ の語があり、そのチベット訳も同様に mtshungs par rtag tu rung ba である。

(30) iha-dhārmika. この法（すなわち仏の教え）に従う徒（高崎直道『宝性論』（インド古典叢書）講談社、一九八九年）。*Arthaviniścaya-sūtra & its commentary* (*nibandhana*) ed. by N. H. Samtani, 82,3；本庄『決定義経』四五頁。

(31) tad-apavāde doṣo darśanam eva は tad-apavādo doṣa eva とあるべきか。今はチベット訳に従って訳した。

(32) upapadyate は nôpapadyate に訂正。

(33) kīdṛo（誤植）は kīdṛśo に訂正。

(34) śudbhim（誤植）を śuddhim と訂正する。

(35) yo 'pihi（誤植）は yo 'pi hi に訂正。

(36) 『正理』巻四七、大正二九、六〇七頁中八―一九。

(8) 四顚倒

a 四顚倒の本性

本論（*AKBh* 283,5；Pek 270a1；玄奘 100b21；真諦 254b13）

【問】「常〔顚倒〕、我顚倒から（8ab）」と説いたが、顚倒はその二つのみか。【答】顚倒には四つがある。①無常なるを常と、②苦なるを楽と、③不浄なるを浄と、④非我なるを我と〔する顚倒〕である。【問】ではこの四つの顚倒は何を本性とするのか。【答】

(9ab) 四顚倒は三見のうちから〔抽出される〕

①辺執見のうち常見が常顚倒である。②③見取のうち、〔苦を楽と、不浄を浄とするのが、それぞれ〕楽〔顚倒〕・浄顚倒である。④有身見のうち、我見が我顚倒である。

【異説者】他の人々は、〔有身見は〕ことごとく〔我顚倒である〕と〔主張する〕。【毘婆沙師】どうして〔有身見のうち〕我所見が顚倒なのか。【異説者】ではどうして顚倒ではないのか。【毘婆沙師】「顚倒経」[1]による。【異説者】ひとは、我こそが、そ〔の五取蘊〕を統御するものであると見て我所（わがもの）を〔も〕見るのであるから、この我見そのものが二面を有するのである。[2] もし「われ（主格）」というこの〔誤った見解〕と、「わがもの（属格）」という別の誤った見解が〔別個にある〕なら、「われによって（具格）」「わがために（与格）」というこ〔の見解〕もまた〔別個に〕あるはずである。

称友疏（*AKVy* 453,33；Pek 111b7）

(9ab) 四顚倒は三見のうちから〔抽出される〕

というのは、〔四〕顚倒が三見を自性とすることを示す。有身見のうち、我見が（p. 454）我顚倒であるというのは、我所見は〔我顚倒で〕ない[3]ということを意図する。

他の人々は、「〔有身見は〕ことごとく〔我顚倒である〕」と〔主張する〕とは、有身見は我見も我所見もことごとく我顚倒であるという意味である。

毘婆沙師は「どうして〔有身見のうち〕我所見が顚倒なのか」と言う。というのは「我所顚倒」とは言われないからである。他の人は、「ではどうして顚倒[4]ではないのか」と〔反問する〕。毘婆沙師は「「顚倒経」による」と〔答える〕。経には「非我なるものを我とする顚倒」と説かれるが、「我所〔とする顚倒〕」とは〔説かれ〕ないからである。そのように〔「非我なるものを我とする顚倒」と〕経には説かれているが、それ（我所見）は我見と別のものとして存在する訳ではない。どうしてかと言えば、ひとは、我こそが、その五取蘊を統御するもの[5]であると見て我所（わがもの）を〔も〕見るのであるからである。単に我のみならず、我所をも見るという意味である。この我見そのものが二面を有するのであるとは、我と我所との二面を有する、実体としては一つのものであるということである。我執（ahaṃkāra）と我所執（mamakāra）との二面を有するという意味である。もし「われ（主格）」というこの〔誤った見解〕と、つまり第一〔の主格〕で示されたものと、「わがもの（属格）」という別の〔誤った〕見解、つまり第六〔の属格〕で示されるもの、が〔別個にある〕なら、「われによって（具格）」「わがために（与格）」というこ〔の見解〕もまた〔別個に〕あるはずである。「別の見解」ということが議論の主題なのである。「われによって」という〔別の見解〕は第三〔の具格〕で示されており、また「わがために」という〔別の見解〕は第四〔の与格〕で示されているからである。けれどもそういうことは認められない。それゆえ〔有身見は〕ことごとく

〔我顚倒である〕ということが成立する。

注

（1） *AN* ii, 52 (4,49)；本庄［1982A］二六頁［7］参照。
（2） dvimukhī atha は dvimukhī | atha に訂正。
（3） n ātmīya-dṛṣṭir は n' ātmīya-dṛṣṭir に訂正。
（4） bhavitavyam はチベット訳と *AKBh* により viparyāsa に訂正。
（5） vāśinaṃ は vaśinaṃ に訂正。

b 顚倒の三条件

本論（*AKBh* 283,14；Pek 270b6；玄奘 100c5；真諦 254b22）

【問】なぜ他の煩悩は顚倒ではないのか。【答】三つの根拠〔のすべてが揃うこと〕によって顚倒が設定されているのだからである。【問】どのような三つによるのか。【答】

(9bc) ①逆転により、②推度により、③付託による。

①ひとえに逆転していることにより、②所縁を推度すること[1]により、および、③付託（増益）することによる。断見（辺執見の一部）と邪見とは、付託するものではない。「ない」という方向に発現するから。戒禁取はひとえに逆転している訳ではない。そ〔の戒禁〕のみによる清浄を所縁とするからである。〔見〕以外の煩悩は推度するものではない。ゆえに〔これらは〕顚倒ではない。

【問】〔推度する見顚倒のみについて顚倒が設定されているが、〕では経に「無常であるのに常とするのが想顚倒、

心顚倒、見顚倒である[2]」と説かれている〔のはどうしてか[3]〕。【答】そのうち見のみが顚倒なのであるが、(p. 284)

(9d) しかし想と心とはそれによる。

見が顚倒していることによってそ〔の見〕と相応する想と心〔についても〕「顚倒」と〔仮に〕説かれたのである。

【問】〔それならその見と相応する〕受など〔の心所法〕についてもまたなぜ〔「顚倒」と〕説かれなかったのか。【答】世間の通念による。世間では「想が顚倒したひと」「心の顚倒したひと」というのは広く認められているが、「受が顚倒したひと」〔など〕というのは〔認められ〕ない〔からである〕。

称友疏 (*AKVy* 454,15; Pek 112b1)

なぜ他の煩悩は顚倒ではないのかという場合、〔他の煩悩とは〕有身見〔の一部〕と辺執見と見取[4]〔以外の〕他の、断〔見〕・邪見・戒禁取・〔有貪〕・〔欲〕貪など[5]である。〔他の煩悩がなぜ顚倒でないかと言えば、〕三つの根拠〔のすべてが揃うこと〕によって、〔つまり〕①逆転、②推度、③付託〔という三つがすべて揃うこと〕によって顚倒が設定されているのだからである。あるものにおいてこれらの根拠がすべて揃っているとき、それらは顚倒として立てられる。しかし、すべて揃っていないときにはそれらは顚倒ではない、と説かれたことになる。

そ〔の戒禁〕のみによる清浄を所縁とするからであるとは、「戒禁のみによって清浄になる」ということを所縁とし推度するから、それゆえ、戒禁取[6]はひとえに逆転している訳ではない。というのは、戒禁が清浄の原因でないという訳ではない。しかしただそれだけでは〔そうは〕ならないと〔言うのである〕。どうしてそれ（戒禁取）に付託するということが〔あるのか、と言えば〕、そ〔の戒禁〕のみによって清浄の原因の存在を付託（増益）するからである。

もし推度しないものは顚倒でないならば、では経に〔「無常であるのに常であるとするのが想顚倒、心顚倒、見顚倒である」と〕説かれているそのことはどうしてか。実に、想も推度するものではなく、心も〔推度するものでは〕ない。

注

（1）*AK* I, 41；櫻部『倶舎論の研究』二一七頁参照。

（2）*AN* ii, 52 (4,49)：anicce bhikkhave niccan ti saññāvipallāso cittavipallāso diṭṭhivipallāso.

（3）チベット訳には「どうしてか（ji ita bu zhe na）」の語がある。Wogihara 本にも tat katham を *AKBh* の語としている。玄奘は「若爾何故契經中言」と katham を訳し、真諦は「若爾於經中説」とそれを訳していない。

（4）-dṛṣṭi-parāmarśebhyo はチベット訳により -dṛṣṭi-dṛṣṭi-parāmarśebhyo に訂正。

（5）「など」には瞋、慢、無明、疑が含まれる。

（6）-vratap-arāmarśaḥ（誤植）は -vrata-parāmarśaḥ に訂正。

c 十二顚倒に関する有部の見所断論

本論（*AKBh* 284,4；Pek 270b5；玄奘 100c16；真諦 254c4）

これらの顚倒はすべて預流〔の聖者〕にとっては断ぜられている。諸見は、〔それと〕相応する〔心所〕とともに、見所断だからである。

【余部】他部派の者たちは〔主張する〕。「十二顚倒がある。〔すなわち〕①無常なるを常と〔する〕想・見・心顚倒の三があり、④非我なるを我と〔する三顚倒〕に至るまで同様である。そのうち、八つは見所断であり、四つは修

所断で〔も〕ある。〔四つとは〕苦なるを〔楽とする〕想・心〔の二〕顚倒と、不浄なるを〔浄とする想・心の二顚倒〕とである。さもなくば、楽・浄の想なしに、どうして未離染の聖者に欲貪がありうるか」と。

【毘婆沙師】しかし毘婆沙師たちはこれを認めない。もし「楽と浄との想と心とが現行することがあるのだから聖者にそ〔の楽と浄との〕顚倒が〔ある〕と〕認められる[1]なら、「有情である」という想と心とが現行することはあるのだからそ〔の有情についての〕顚倒もあるとどうして認められないであろうか。有情の想なしに、女性や自身に対して、欲貪が〔起こることは〕不合理だからである。また経にも説かれている。「またもし多聞の聖弟子が、これは苦聖諦であると如実に知り、乃至、そ〔の聖弟子〕にとって、その時において、無常なるを常と〔する〕想顚倒・心顚倒・見顚倒なるものは断ぜられる[2]」云々と。ゆえに、見から等起した想・心のみが顚倒であって、〔それ〕以外〔の想・心〕は〔顚倒では〕ない。ただ暫時迷乱する〔ことによって、欲貪が現前する〕にすぎないから。旋火輪や絵に〔描かれた〕夜叉に迷乱する如くである。

【反論】では上座アーナンダが聖者ヴァーギーシャに向かって〔次のように〕説いたの〔をどう通釈するのか〕。

想の顚倒によって汝[3]の心は焼かれる。
だから、貪を伴う、〔対象の〕浄らかな相を避けよ〔、と〕[4]。

【異説】ゆえに「八つの想・心顚倒は有学〔の聖者〕にとってはまったく断じられていない」と他の者たちは〔主張する〕。しかしそれらも聖諦を如実に遍知することによって断ぜられるのであって、それなくしては〔断ぜられ〕ない、と方法が示されたのであるから、経に背くことはない。

称友疏（*AKVy* 454,27 ; Pek 112b7）

十二顚倒があるとは、四顚倒のそれぞれに想・心・見の顚倒があるからである。どのようにかと言えば、無常なるを常と〔する想・心・見顚倒〕云々ということから、非我なるを我と〔する想・心・見顚倒〕に至るまで同様であると言う。苦なるを楽と〔する〕想・心・見顚倒の三つ、不浄なるを浄と〔する〕同じくその三つ、乃至、非我なるを我と〔する〕同じくその三つ〔がある〕からである。

そのうち、八つは見所断であるとは、無常なるを常と〔する〕想・心・見顚倒の三つ、非我なるを我と〔する顚倒の〕さらに三つ、苦なるを楽と〔する〕見顚倒、〔および、〕不浄を浄と〔する〕見顚倒と〔がある〕からである。四つは修所断で〔も〕あるとは、どういう〔四つ〕かといえば、「苦なるを〔楽とする〕（p. 455）想・心〔の二〕顚倒と、不浄なるを〔浄とする想・心の二顚倒〕とである」と言う。苦なるを楽と〔する〕想・心顚倒の二つ、不浄なるを浄と〔する〕想・心顚倒のさらなる二つとで四つである。未離染の聖者にとは、預流と一来とにである。

そ〔の有情についての〕顚倒もあると〔どうして認められないであろうか〕とは、「有情である」という想が現行することがあり、「有情である」という心が現行することはあるのだから、そ〔の有情についての〕顚倒もあるとどうして認められないであろうか。〔つまり、〕有情を所縁とする想・心の顚倒もあるとどうして認められないであろうか。我〔とする想・心の〕二顚倒もあるとどうして認められないであろうか、という意図である。どうしてかと言えば、「有情の想なしに、女性や自身に対して、欲貪が〔起こることは〕不合理だからである」と述べる。それゆえ、これらの非我なるを我と〔する〕想・心顚倒も修所断であるということが帰結する。

云々と説かれているから次のように〔経の文章を〕続けるべきである。「苦なるを楽と〔し〕、不浄なるを浄と〔し〕、乃至、非我なるを我とする想顚倒・心顚倒・見顚倒が断ぜられる」と。ゆえに、見から等起した想・心の

みが、〔すなわち〕見と相応する〔想・心〕のみが、顚倒であって、〔それ〕以外〔の想・心〕は〔顚倒では〕ない。見と相応しない〔想・心〕は〔顚倒では〕ないという意味である。〔つまり、〕次のことが説かれたことになるのである。

「この想と心の錯乱はある。しかしそれは見から等起したものではないから、顚倒ではない」〔と〕。どうしてかといえば、「ただ暫時迷乱する〔ことによって、欲貪が現前する〕にすぎないから」と述べる。女性を見る時に〔暫時〕迷乱するにすぎないからという意図である。それゆえ[5]、暫時にのみ、〔すなわち〕そのように[6]見る時にのみ聖者には迷乱、すなわちそのような邪智があるのである。旋火輪や絵に〔描かれた〕夜叉に迷乱する如くである。例えば、松明が速く回されている時には、その時だけ「輪だ」という迷乱が生ずる。後には〔生じ〕ない。また絵に描かれた夜叉を見れば、その時〔だけ〕「夜叉だ」という迷乱が生ずる。それと同様である。聖者にはこの場合、推度することによって[7]暫時「楽だ」とか「浄らかだ」という迷乱、あるいは「有情だ」という迷乱が〔生ずる〕。しかしそれは顚倒ではない。というのは世尊は「実に比丘たちよ、多聞の聖弟子に僅かな念の忘失（＝迷乱）が生ずるが、しかし後には〔それは〕速やかに没し、消滅し、永尽する」と説かれているからである。

もしこの想・心の迷乱が顚倒でないなら、では上座アーナンダが云々について、聖者ヴァーギーシャが上座アーナンダに述べた。

欲貪に征服されて、わたしの心は焼かれる。
どうか、ガウタマよ、憐愍してわたしに〔煩悩の火の〕消滅について説き給え。

聖者アーナンダはかれのために言った[8]。

想の顚倒によって汝の心は焼かれる。
だから、貪を伴う、〔対象の〕浄らかな相を避けよ

と。かれ（ヴァーギーシャ）は預流であり、そしてこの偈はかれに顚倒があることを示しているからである。ゆえに云々とは、他部派の考えは毘婆沙師たちの〔引く〕教〔証〕に背き、また毘婆沙師の考えは他部派の〔引く教証〕に背くから、ゆえに「八つの想・（p. 456）心顚倒は有学〔の聖者〕にとってはまったく断じられていない」と他の者たちは〔主張する〕。〔この「他の者たち」と呼ばれる〕第三の主張をなすある人々は、経との背反を避けようとする。〔二つのうちの〕どちらの経かといえば、毘婆沙師たちによって引用された「またもし多聞の聖弟子が云々、乃至、断ぜられる」というこの経である。

しかしそれらも聖諦を云々とは、しかしそれら、つまり八つの想・心顚倒も、苦などの聖諦を如実に遍知することによって断ぜられるのであって、それつまり如実に遍知することなくしては〔断ぜられ〕ない、と方法が示されたのであるから、方法が明らかになったのであるから、その経に背くことはない。「これは苦聖諦である。これは苦集〔諦〕である。これは苦滅〔諦〕である。これは苦の滅に至る道なる聖諦である」と説かれたそのことも、見道のみに関して〔説かれたの〕ではない。それではどうかといえば、修道に〔関して〕も〔説かれたの〕である。というのは無漏の修道も〔見道と〕同じく四聖諦を所縁とするからである。

注

（1） viparyāsāv iksyete をチベット訳（'dod）、両漢訳（許）により viparyāsāv isyete に訂正。

（2） 出典不明。本庄［1982A］二八頁［9］参照。

（3） viparyāse ca を *AKVy* により viparyāsena に訂正。

（4） 『雑阿含』巻四五、一一一四；SN 8,4 (i, 188, Ānanda)；本庄［1982A］二八頁［10］参照。

（5） yasmāt をチベット訳（Pek：'di lta bas na；Der：de lta bas na）によって tasmāt に訂正。この一文には外にも Wogi-

hara 本とチベット訳で相違する所がある。Der では、de lta bas na 'phags pa rnams kyis ni de'i dus su de ltar mthong ba'i 'khrul pa kho nas log pa'i shes pa yin te（それゆえ、聖者がその時にそのように見る迷乱にすぎないので、邪智である）となっている。

（6） tat-kālam eva をチベット訳によって tat-kālam evâivaṃ と訂正。

（7） Wogihara 本には paridhyānān とあるが、チベット訳では nges par rtog pa yin pa'i phyir とあり nitīraṇāt であった可能性を想わせる。

（8） pratyāha を praty āha に訂正。

(9) 特に慢について

a 慢の種類

本論（*AKBh* 284,21；Pek 271a8；玄奘 101a8；真諦 254c24）

【問】それでは〔六随眠のうち〕見随眠のみに区別があり、他の〔随眠〕にはないのか。【答】慢にもある。【問】どのようにか。【答】〔答えて〕言う。

(10a) 慢には七つがある。

①慢、②過慢、③慢過慢、④我慢、⑤増上慢、⑥卑慢、⑦邪慢である。総じて心の高ぶりが慢と説かれている。それは発現〔の仕方〕の区別によって七通りである。①劣った人よりもわたしは勝れている、あるいは、同等の人と同等である、（p. 285）と思う者の高ぶりが慢である。②同等の人よりわたしは勝れている、と思う者の〔高ぶり〕が過慢[1]である。③勝れている人よりもなおわたしは勝れている、と〔思う者の高ぶり〕が慢過慢である。④五

取蘊を自我と、あるいは、わがものと思う者の〔高ぶり〕が我慢である。⑤未得の勝れた〔諸法の〕理解について、「わたしはすでに得た」と〔思う者の高ぶり〕が増上慢である。⑥はるかに勝れている人に対して、「わたしは少し劣っている」と〔思う者の高ぶり〕が卑慢である。⑦徳がないのに、「わたしは有徳である」と〔思う者の高ぶり〕が邪慢である。

【問】では『〔発智〕論』に九つの慢の類が説かれている〔のをどう説明するか。すなわち〕①「わたしは勝れている」という慢の類、②「わたしは同等である」という慢の類、③「わたしは劣っている」という慢の類、④「わたしより勝れた人がある」⑤「わたしと同等の人がある」⑥「わたしより劣った人がある」⑦「わたしより勝れた人はいない」「わたしと同等の人はいない」「わたしより劣った人はいない」という〔慢の類〕である。[2]【答】〔先の七つの〕慢のうち、これら

(10ab) 九種は三つに由来する。

【問】どのような三つに〔由来するの〕か。【答】慢・過慢・卑慢にである。そのうち、最初の三つは、見に依存した三慢であって、〔順次、〕過慢・慢・卑慢である。第二の三つは、〔順次、〕卑慢・慢・過慢である。第三の三つは、〔順次、〕慢・過慢・卑慢である。【問】ともあれ、はるかに勝れている人に対して、「わたしは少し劣っている」と〔思う者の高ぶり〕が卑慢である、というのは妥当である。高ぶりを根拠としているからである。〔しかし〕「わたしより劣った人はいない」というこ〔の慢の類〕にどのような高ぶりの根拠があるのか。【答】〔自らが〕好んでいる勝れた有情の群の中では劣って〔いると思って〕[3]いても、自分を尊重している、そのような[4]〔有情は〕あるからである。しかも〔現に〕『発智論』でなされた規定がある。[5]いっぽう、『品類〔足〕論』の説示に依れば、「わたしは勝れている」というこ〔の慢の類〕は[6]、劣った人、同等の人、勝れた人との関係によって、〔それぞれ〕慢ともな

りうるし、過慢とも、慢過慢とも〔なりうる〕[7]。

【問】それではこれら七つの慢は何によって断ぜられるべきものか。【答】〔答えて〕言う。

(10b) 見と修とによって尽きる。

見と修とによってこれら〔七つの慢〕は尽きる。すべては見・修所断〔に通じる〕、と説かれたことになる。【問】未断の修所断の〔慢〕は聖者にとって必ず現行するのか。【答】必ずしも〔現行し〕ない。例えば、

(10cd) 殺生等の纏は修所断である。

〔殺生等の纏とは、〕その煩悩なる纏によって〔人が〕故意に殺生、乃至、妄語をなすであろうところのものであるが、それは修所断である。修所断の法を所縁とするから。(p. 286)

(10d, 11a) 無有愛も同様である。

無有愛も修所断である。【問】「無有」と呼ばれるこの法は何か。【答】三界の無常性（滅なる有為相）である。それを求めることが「無有愛」である。〔本頌の中の〕「も同様」の語によって、「ああわたしは〔インドラ神の〕大象、アイラーヴァナになりたいものだ」[8]等の有愛の一部が含意されている。

称友疏 (*AKVy* 456,11; Pek 114b3)

発現〔の仕方〕の区別によってとは、行相の区別によってという意味である。未得の勝れた〔諸法の〕理解についてという場合、勝れた〔諸法〕[9]とは三昧に拠る有漏と無漏との諸法である。それの理解〔すなわち〕現証が、勝れた〔諸法の〕理解[10]である。それが未得であるのに、〔すなわち〕まだ現に起こってはいないのに、「わたしはその勝れた〔諸法の〕理解をすでに得た」と〔思う者の高ぶり〕が増上慢である。徳がないのに、「わたしは有徳である」[11]と

〔思う者の高ぶり〕がとは、徳を備えていない人の、「わたしは有徳である」と〔思う〕、対象の顚倒した慢が邪慢である。【問】邪慢と増上慢にはどういう違いがあるのか。【答】増上慢は、勝れた〔諸法の〕理解に似た徳をすでに獲得した〔者〕の思いであるから、根拠がある（有事、savastuka）[12]。他方、邪慢は、徳がないのに、「わたしは有徳である」と〔思うの〕であるから、根拠がない（無事、nirvastuka）。

慢の類とは慢の種類である。「同等の人〔がある〕」「劣った人がある」と〔思うのも〕慢の類[13]、「わたしは同等である」と〔思うのも〕慢の類、「わたしは劣っている」と〔思うのも、同様に〕慢の類と言うべきである。

見に依存した三慢であってとは、凡夫に関して「見に依存した」と言われる。先に「わたしは……である」という我見が〔生じ〕、後に直ちに過慢・慢・卑慢というこれらの慢が〔生ずる〕。それら（最初の三つ）は〔この〕順序に対応する。どのようにかといえば、①「わたしは勝れている」と〔思う〕慢の類が見に依存する過慢である。②「わたしは同等である」[14]と〔思う〕慢の類が見に依存する慢である。③「わたしは劣っている」と〔思う〕慢の類が見に依存する卑慢である。第二の三つは、その〔順序を〕逆転することによって[15]順次もたらされる。〔すなわち〕①「わたしより勝れた人がある」②「わたしと同等の人がある」③「わたしより劣った人がある」というのが見に依存する卑慢・慢・過慢である。第三〔の三つ〕は①「わたしより勝れた人はいない」②「わたしと同等の人はいない」③「わたしより劣った人はいない」というものであり、順次、見に依存する慢・過慢・卑慢である。

いっぽう、『品類〔足〕論』の説示に依ればとは、『品類足論』の説示〔に依れば〕である。それはどういう〔説示〕かといえば、先に説かれた「わたしは劣った人より勝れている、あるいは、同等の人と〔同等である、と思う者の高ぶりが慢である〕云々」という説示である。「わたしは勝れている」という〔慢の類〕は、劣った人との関係によって慢ともなりうる。「わたしは劣った人より勝れている、あるいは、同等の人と〔同等である、と思う者の高

ぶりが慢である」」と慢の定義に説示されているからである。それは同等の人との関係によっては過慢ともなりうる。「わたしは同等の人より勝れている」と過慢の定義に説示されているからである。それは勝れた人との関係によっては慢過慢ともなりうる。「わたしは勝れた人よりも（P. 457）勝れている」と慢過慢の定義に説示されているからである。

すべてという語は、「他のものだけでなく我慢も修所断であり、我慢だけでなく他のものも見所断である」ということを示すためである。

必ずしも[16]〔現行し〕ないとは、「断ぜられた〔修所断の煩悩〕は現行しない、或いは断ぜられていない〔修所断の煩悩〕は現行する」ということが決定しているのではない。なぜなら離欲者の信など〔の五根〕や睡眠や苦根や眼などは断ぜられていても現行するからである。あるものは、断ぜられていなくても現行しない。例えば、未離欲の聖者における

(10c) 殺生等の纏

の如くであるという場合、「等」の語は、偸盗、邪淫、妄語を示す。それは修所断である。修所断の法を所縁とするからとは、その、殺生などの〔対象となる〕有情などという[17]所縁が修所断の法のみだからである。たとえ有身見なども修所断の法を所縁とするとしても、修所断のみを[18]〔所縁とするの〕ではないから、ゆえにそれらは修所断ではない。見[19]所断〔の煩悩〕は内に向かうものだから〔表業を起こす力はない〕。ただ修所断〔の法〕だけを所縁とする表業（vijñapti）は、〔外に向かってはたらく〕貪・瞋・癡によって起こされる。ゆえに、殺生などの纏は修所断のみである。

それを求めることとは、その三界に属する無常性（滅相）を求めることである。それをも求めることがあるの

か、といえば、「ある」と言う。経に「この自我が、生き残り、留まり、維持され、生存する限り、病があり、癰があり、鏃があり、伝染病があり、焼熱するものがある。それゆえ、この自我が、断ぜられ、滅し、存在しなくなれば、それだけで、この自我はよく断ぜられるのである〔と考える〕[20]」と説かれている如くである。

有愛の一部が含意されているとは、「ああわたしは〔インドラ神の〕大象、アイラーヴァナになりたいものだ」等の有愛は現行しない。「等」の語によって「クヴェーラになりたいものだ」「女になりたいものだ」など〔の有愛〕が含意されている。「一部」という語によって「インドラ神になりたいものだ」等〔の有愛は〕現行するということが示されたことになる。

注

(1) abhimānaḥ は平川索引により atimānaḥ に訂正。

(2) 『発智論』巻二〇、大正二六、一〇二八頁中―下。

(3) 玄奘訳（知極下劣）、真諦訳（知自最下）によって補う。

(4) sadṛśo はチベット訳（de lta bu）と両漢訳（玄奘：如是；真諦：如此）により tādṛśo に訂正。

(5) チベット訳には「これは〔あくまで〕『発智論』で説かれた道理であって（'di ni ye shes la 'jug pa las bshad pa'i lugs yin gyi）」とある。『発智論』を絶対的なものと見ないのであろう。玄奘訳（如是且依發智論釋）も同じ方向である。真諦訳は「復次於發慧論中分明説此事」とあり『発智論』を重視しているように見える。また「劣っていると思っていても自分を尊重している」につき「如言我是王旃陀羅（わたしは旃陀羅出身の王である、という如くである）」の例を挙げている。

(6) śreyān asmīty ekeṣu māno は MS. (śreyān asmīty ekeṣa māno) を参考に、チベット訳と両漢訳とにより śreyān asmīty eṣa māno に訂正。

(7) 『品類足論』巻一、大正二六、六九三頁上―中：慢結云何。謂七慢類。即慢過慢慢過慢我慢増上慢卑慢邪慢。慢者。於劣謂己勝。或於等謂己等。由此正慢已慢當慢。心高擧心恃蔑。過慢者。於等謂己勝。或於勝謂己等。由此正慢已慢當慢。心高擧

心恃蔑。慢過慢者。於勝謂己勝。由此正慢（以下同文）。

（8）『発智論』巻一、大正二六、九二二頁上一二：我當作袁羅筏拏龍王。

（9）viśeṣas を viśeṣas と訂正。

（10）sākṣātkaraṇaṃ viśeṣâdhigamaḥ. tasminn... チベット訳は、sākṣātkaraṇam. viśeṣâdhigame tasminn... を示唆する。

（11）aham は *AKBh* では asmi である。

（12）*AKVy* 513, 22: bhāvanā-heyā hi kleśā dṛḍhāḥ savastukatvāt（修所断の煩悩は有事であるから堅固である）。櫻部建「倶舎論に説かれる「慧」と「見」――ジャイニ博士の所論に関連して」（『佛教學セミナー』第三四号、一九八一年）八頁参照。*AKBh* ad VII, 36cd（無諍の所縁は欲界繋の未来の有事の煩悩である）。*AKVy* (651, 24) ad. VII, 36cd: savastukāḥ kleśāḥ ke. rāgādayo bhāvanā-prahātavyāḥ. avastukāḥ kleśā darśana-prahātavyāḥ.

（13）チベット訳にはない。

（14）'sadṛśo 'smi は sadṛśo 'smi と訂正。

（15）prātilaumyena は辞書によって prātilomyena と訂正。

（16）「必ずしも〔現行し〕ない」以下の原文訂正案が、舟橋［1986］に提示されている：

*nāvaśyam iti, prahiṇaṃ na samudācarati *aprahiṇaṃ vā samudācarati*i niyamaḥ, tathā hi *vītarāgasya* śraddhādi-middha-duḥkhêndriya-cakṣur-ādayaḥ prahiṇā api samudācarati, ***kiṃcit aprahiṇam api na samudācarati, *yathā* ***avītarāgasya ārṣasya*

vadhādi-paryavasthānaṃ

拙訳は概ねこの文章に拠ったが、さらに＊印を付した三箇所を訂正する。第一、°ti niyamaḥ を °tv aniyamaḥ とする。その根拠は『正理』（巻四八、大正二九、六一〇頁中）に「謂修所斷聖未斷時、定可現行。此不決定。謂有已斷而可現行。如已離欲貪信苦眠眼等。有雖未斷而定不行。如未離欲貪聖者殺纏等。言殺纏者。謂由此纏發起故思斷衆生命」とあり、*TA, LA* も「決定はない（nges pa ni med de）」としているからである（舟橋二頁）。舟橋訳（一頁）には「決定は〔ない〕」とあるのに原文訂正案がない。第二、prahiṇā api samudācarati は Wogihara 本原文に従って prahiṇā api samudācaranti とする。第三、yathā は *AKBh* の引用と考えて tadyathā とする。

(17) Wogihara 本脚注の言う如くに「殺生などの〔対象となる〕有情など」はチベット訳にはない。

(18) bhāvanā-heyā はチベット訳 (bsgom pas spang bar bya ba 'ba' zhig la) により bhāvanā-heyān に訂正。舟橋前掲論文四頁①参照。

(19) 「見所断〔の煩悩〕は内に向かうものだから〔表業を起こす力はない〕」云々の文章をここに移動することについては舟橋前掲論文四頁を参照。

(20) チベット訳によって補う。

b 未断の聖者に慢の起こらない理由

本論 (*AKBh* 286,4; Pek 272b4; 玄奘 101b14; 真諦 155b2)

慢の類と我慢にも修所断のものがあると説いたが、

(11abc) しかし聖者には〔慢〕類等も我〔慢〕もありえない。

「等」という語によって、〔慢類〕乃至無有愛を含意するのである。【問】なぜそれらは未断であるのに現行しないのか。【答】

(11c) 見によって養われるからである。

慢類と我慢とは有身見によって養われるのだからである。ゆえに〔聖者の慢は〕支柱が折れているから二度と生ずることはできない。[1] 〔いっぽう〕殺生[2]等の纏は、邪見によって養われるから、無有愛は断見（辺執見の一部）によって養われるから、有愛の一部は常見（辺執見の一部）によって養われるから〔聖者にはありえない〕。

(11d) また不浄の悪作も〔ありえ〕ない。

また不善の悪作も修所断〔のみ〕であるが、聖者にとってそれは生じない。疑（見所断）より等起するから。

称友疏（*AKVy* 457,21; Pek 116a4）

慢の類〔と我慢〕にも修所断のものがあると説いたがとは、

(10b) 見と修とによって尽きる

と〔先に〕述べているからである。

(11abc) しかし聖者には〔慢〕類等も我〔慢〕もありえない

という場合、

(10b, 11a) 見と修とによって尽きる。殺生等の纏は修所断である。無有愛も同様である

と先にこの本頌によって〔慢類等が〕修所断であることは含意されている。そこで今、それら〔慢〕類等が聖者には現行しないことが、

(11abc) しかし聖者には〔慢〕類等も我〔慢〕もありえない

と説かれる。(p. 458)「等」という語によって、〔慢類〕乃至無有愛[3]を含意するのであるとは、殺生等の纏と無有愛と有愛との一部を含意するという意味である。

(11ab) ありえない[4]

とは、現行しないということである。

(11c) 見によって養われるからである

とは、それ（見）を先とすることにより、それ（見）によって増大するから、である。支柱が折れているからと

は、それを養うものが存在しないことにより、支柱が折れているから、という意味である。(5) 殺生等の纏は見によって養われる。それ（見）を繰り返すことによって業と果とを損滅するからである。悪作〔も〕修所断である。〔悪作は〕修所断の法を所縁とするからである。

注

（1）直訳すれば、「背中が砕けているから二度と立ち上がることはできない」となる。

（2）badhādiº は平川索引により vadhādiº に訂正。

（3）bhava-tṛṣṇāyā は *AKBh* によって vibhava-tṛṣṇāyā に訂正。

（4）Wogihara 本では注釈文とされている。本頌の語に訂正。

（5）「殺生等の纏云々」の説明が「支柱云々」の説明の前に置かれているが、*AKBh* の説明の順序に合わないので、チベット訳に従って順序を入れ替える。

2 九十八随眠の分類的考察

(1) 遍行・非遍行

a 九十八随眠の分類

本論（*AKBh* 286,17; Pek 272b8; 玄奘 101b25; 真諦 255b12）

【問】さてそれら九十八随眠のうち、いくばくが遍行であり、いくばくが非遍行か。【答】

(12) 見苦・因所断の見と、同じく、疑と、それらと倶なる〔無明〕と不共の無明とが遍行である。

見苦・集所断の、見、疑、およびそれらと相応する無明と、見苦・集所断の不共の無明、以上の七つの見、(p. 287) 二つの疑、二つの無明という十一随眠が、自らの界〔の五部の諸法〕すべてを縁じ、〔遍行因となって自界五部の染汚法を生ずる〕から、同類の界に「遍く行きわたるもの（遍行）」〔と呼ばれる〕。

称友疏（*AKVy* 458,9; Pek 116b3）

(12a) 遍行である

とは、遍く行きわたるから遍行である。五部すべてを所縁とするという意味である。他の人々は、「五部すべてに対して因として住する」と〔言う〕[1]。「これらの力によって他の部の煩悩も生ずる」と後に説くからである。

十一随眠云々ということに関して、七つの見とは、見苦所断の有身見などの五つと、見集所断の邪見と取見と

の二見とで七つである。二つの疑とは、見苦〔所断〕と〔見〕集所断とである。二つの無明とは、同じく見苦〔所断〕と〔見〕集所断とである。〔無明は〕一部が〔遍行なの〕であって、すべてが〔遍行なの〕ではない。というのは、それら遍行と相応した二つの無明と、二つの不共〔無明〕、それらだけが遍行であって貪などと相応するものは〔遍行では〕ない。以上のように十一随眠は遍行である。九随眠はすべてが〔遍行〕である。二つは一部が〔遍行〕だからである。しかし、界の区別によれば三十三となる。

「不共」とはどういう意味か。〔人々は〕次のように言う。「相雑わること（samparka）が〈共（yeṇi, 合流）〉と言われる。〈共〉でないというのが〈不共〉である。単独の状態という意味である。〈不共世尊、不共比丘僧伽〉とこのように[2]言われるからである。単独の世尊、単独の比丘僧伽という意味である。〔他のものと〕共になることなくはたらく[3]から〈不共〉である。他の随眠と共にはたらくことがあるものではない、という意味である[4]」〔と〕。自らの界〔の五部の諸法〕すべてを縁じ、〔遍行因となって自界五部の染汚法を生ずる〕からとは、これらは自らの界すべてを縁ずるので、それゆえ遍行と言われる、ということである。

注

（1）チベット訳により補う。
（2）vvaṃ は Shastri 本により evaṃ に訂正。
（3）carīti は Shastri 本により carati に訂正。
（4）『正理』巻四八、大正二九、六一一頁上一三：依何義立此不共名。如是説者、相雑名共、以非共故立不共名。即是彼此各別爲義。如契經説不共佛僧。此顯佛僧二寶各別。以不共行故、名不共無明。非餘隨眠相雑行故。単独の比丘僧伽ということが議論の対象となっている背景には、仏が僧伽に含まれるものと考えるべきか否かということがある。

b 五部を縁ずるということの意義

本論（*AKBh* 287,1; Pek 273a4; 玄奘 101c6; 真諦 255b19）

【問】〔有情は〕これら〔遍行随眠〕によって一挙に〔五部を〕縁ずるのか、あるいは次第にか。もし次第にである、と言うなら、他〔の煩悩〕も〔次第に五部を縁ずることがあるから、遍行である〕という過失となる。もし一挙にである、と言うなら、だれが欲界すべてについて清浄を認め（浄顚倒＝見取）、あるいは原因でないものを原因と〔認める〕（戒禁取）であろうか。【答】「〔自界〕すべて」とは、すべてを一挙に縁ずると〔いう意味で〕言う訳ではない。そうではなくて、〔少しずつであっても〕五部のすべてを一挙に〔縁ずると言うの〕である。【難】そうだとしても、我見の〔所縁〕に対しては〔必ず〕我愛があり、「最上である」「清浄である」との〔誤った〕見解の〔所縁〕に対しては〔必ず〕そ〔の人〕の欲求（＝愛）があり、またそれ（所縁）によって慢があるから、愛も慢も遍行であることになってしまうであろう。【反問】もしそうなら、〔一挙に〕見・修所断〔の有漏法〕を所縁とするから、こ〔の愛・慢〕の両者は何によって断ぜられるべきものであろうか。【答】修所断である。雑多な所縁をもつから。あるいはまた見所断でもよかろう。見の力がもたらされることによって生ずるから。【毘婆沙師】「これら〔愛と慢と〕は、自相〔を縁ずる〕煩悩であって、共相〔を縁ずる〕煩悩ではない。ゆえに遍行ではない」と毘婆沙師は〔主張する〕。

称友疏（*AKVy* 458,24; Pek 117a4）

だれが〔欲界〕すべてについて云々とは、だれが欲界すべてについて清浄を認め、あるいは欲界すべてを、あるいは原因でないものを原因と認めるであろうかと〔いうように、「認める」という語がここにも〕係っているので

ある。ゆえに「戒禁取は遍行ではない」という意図である。

「〔自界〕すべて」とは～言う訳ではないとは、多様に区別される(1)多くの自界を残らず、一挙に縁ずると〔いう意味で言う〕訳ではない。そうではなくて、〔少しずつではあっても〕見苦所断、乃至、修所断の五部のすべてを一挙に縁ずる(2)〔と言うのである〕。「すべて」というこの語は、「部のすべてにわたる」の意味に理解すべきである。以上が毘婆沙師たちの釈難である。

我見の〔所縁〕に対しては(3)とは、五取蘊に対しては、である。それら（五取蘊）は我執の〔対象たる〕事物であるから、〔必ず〕我愛がある。「最上である」「清浄である」との〔誤った〕見解の〔所縁〕に対しては、つまり五取蘊を本性とする事物に対して、「最上である」との〔誤った〕見解、つまり見取と、「清浄である」との〔誤った〕見解、つまり戒禁取がある場合、愛を本性とする欲求がある。「そ〔の五取蘊〕には、そ〔の人〕の欲求がある」とある人々は誦する(4)。その事物に対する、その（p. 459）個人の欲求が（tasya pudgalasya prārthanā）、そ〔の人〕の欲求である（tat-prārthanā）、という意味である。またそれ（所縁）によって慢があるとは、その事物によって慢がある。それを通じて高ぶることになるという意味である。

もしそうならとは、もしそのように、愛と慢に遍行であることがあるなら、である。この愛と慢とを本性とする〔見取と戒禁取との〕両者は(5)、有身見などと同様、〔一挙に〕見・修所断〔の有漏法〕を所縁とするから、何によって断ぜられるべきものであろうか(6)。何によって断ぜられるであろうか。「見によって断ぜられるべきものであろうか、あるいは修によって〔断ぜられるべきもので〕あろうか」と〔尋ねるのである〕。「甲なる諸〔随眠〕があって、それらが、乙なる〔諦〕を見ることによって断ぜられるべき所縁あるものならば、甲は乙を見ることによって断ぜられるべき〔随眠〕である(7)」という定則を考慮して尋ねているのである。そうでなければ、この両者は、有身見な

どとまったく同様に、ただ見によって断ぜられるべきものとなるであろうから、ここで質問して何になるか。有身見などは見・修所断〔の法〕を所縁としないのでもなく、それらは見によって断ぜられるべきものでないのでもないからである。

ここにおいて軌範師（世親）は、「修所断である。雑多な所縁をもつから」と釈明（samādhi）[8]する。もし愛と慢とが、ただ見所断〔の法〕を所縁とするだけであるならば、見所断であろう。しかしそうではない。それゆえ、雑多な所縁をもつから修所断である。「他は修習によって断ぜられるべきもの（修所断）である」[9]と定義が定まっているからである。

あるいはとは、さらに同じその軌範師（世親）が翻って言うのである。また見所断でもよかろうとは何があるか〔と言えば〕、「この両者」が〔という語がここにも〕係る。なぜかといえば、「見の力がもたらされることによって生ずるから」と言う。見の力がもたらされることとは〔見の〕能力のことである。見の力がもたらされることによって生ずる習慣がそれにはあるから、その両者は「見の力がもたらされることによって生ずる」のである。〔dṛṣṭi-balâdhāna-vartitva（見の力がもたらされることによって生ずること）という語は、「見の力がもたらされることによって生ずる」〕それの抽象名詞である。そのことのゆえに、その両者は見所断でもよかろう、と〔軌範師は言う〕。

そこで毘婆沙師は「これら〔愛と慢と〕は、自相〔を縁ずる〕煩悩であって、共相〔を縁ずる〕煩悩ではない。ゆえに遍行ではない」と自らの主張を開陳する。我見の〔所縁〕に対しては〔必ず〕愛と慢とがある。しかし自相〔を縁ずる〕煩悩だから、すべてにおいて一挙に〔あるの〕ではない。それら二つは一部分を所縁とするものである。ゆえに遍行ではない。もし遍行でないならば、そのことによって、「甲なる〔随眠〕があって、それらが乙なる〔諦〕

を見ることによって断ぜられるべき所縁あるものならば、甲は乙を見ることによって断ぜられるべき〔随眠〕である。他は修習によって断ぜられるべきものである」ということが成り立つこととなる。

注

（1） anekaṃ bheda-bhinnaṃ は aneka-bheda-bhinnaṃ に訂正。

（2） sarvayugapad はチベット訳（thams cad kyang cig car du）により sarvaṃ yugapad に訂正。

（3） yātr'ātma- は yatr'ātma- に訂正。

（4） 称友は本文の第一の読みとして tatra prārthanā を挙げ、第二の読みとして tatra tat-prārthanā を示している。*AKBh* の読みは後者に当る。

（5） kiṃ prahātavyaṃ は *AKBh* により kiṃ-prahātavyaṃ に訂正。

（6） チベット訳（Pek 117b4）では、「有身見などの見所断と、および修所断とを所縁とするから、何によって断ぜられるべきものであろうか」となっている。

（7） *AKBh* 280,13.

（8） samādhi については *AKVy* 452,8 とそれに対する本書四六頁注（18）参照。

（9） *AKBh* 280,13.

c 上界を縁ずる随眠（九上縁の惑）

本論（*AKBh* 287,9; Pek 273b2; 玄奘 101c18; 真諦 255b29）

〔先に〕これら十一随眠が同類の界において遍行であると説いたが、

(13ab) それらのうち、二見を除く九は、上〔界〕を縁ずる。

有身見、辺執見を除いた他の九随眠は、非同類の界に〔も〕遍行する。しかし〔それらは〕あるときには一つの非同類の界を縁じ、あるときには二つ〔の非同類の界を縁ずる〕。〔『品類足論』に〕「欲〔界〕に属し、色〔界〕に属する〔法〕を所縁とする随眠、欲〔界〕に属し、無色〔界〕に属する〔法〕を所縁とする〔随眠〕、欲〔界〕に属し、色〔界〕・無色〔界〕に属する〔法〕を所縁とする〔随眠〕[1]」と説かれているから。

【問】〔有情が〕欲界にあって、梵〔天〕を〔縁じて〕「有情である」とする見解、および「常住である」とする見解を抱く時、どうして〔それらは、順次〕非同類の〔上〕界を所縁とする有身〔見〕・辺執見でないであろうか。【答】〔その上界の法を〕我・我所（わがもの）と執しないからである。また辺執見[2]はそれ（有身見）から等起するからである。【問】ではこの見解はどのようなものなのか。【答】阿毘達磨論師は「これは〔誤った〕見解なのではない、これはむしろ邪智なのである」と〔主張する〕。【問】それ（梵天）を所縁とする他〔の誤った見解〕は、〔誤った〕見解であるのに、これが〔誤った〕見解ではない、というのはなぜか。【答】しかし宗義を権威とすべきである。

称友疏（*AKVy* 459,23; Pek 108a7）

〔それらは〕あるときには一つの非同類の界を縁じ、あるときには二つ〔の非同類の界を縁ずる〕とは、「あるときには三界を〔縁ずる〕」というこのことが説かれているのでなく、「欲界にいる〔有情〕は、あるときには一つの非同類の色界か、あるいは無色界を縁じ、あるときには二つ〔の非同類の〕色〔界〕・無色〔界〕〔を縁ずる〕」ということが〔説かれているのである〕。

我・我所と執しないからであるとは、その梵〔天〕を我、あるいは[3]我所として執しない。それゆえ梵〔天〕を〔縁

じて」「有情である」とする見解は有身見ではない。また辺執見は有身見から等起する。それゆえその梵〔天〕を「常住である」とする〔誤った〕見解は、辺執見ではない。

ではこの見解はどのようなものなのかとは、梵〔天〕を〔縁じて〕「有情である」とし、「常住である」[4]とするこの見解、これは〔誤った〕見解なのではない、これはむしろ邪智なのである。〔すなわち〕これは顚倒して縁じているのであるから邪智なのである。というのは、顚倒して縁じた慧がすべて〔誤った〕見解であると認められるのではなく、非我なるものを我とする顚倒した慧が有身見であると認められ、それから (p. 460) 等起した「常住である」とする見解が辺執見であると〔認められ〕、他は〔そうで〕ないからである。我執の所依となるもののみが有身見なのである。また、大梵〔天〕を〔縁じて〕「有情である」とする見解は、「我である」とする我執の所依とはならない。それゆえ「我・我所と執しないからである」と言うのである。

注

(1) 『品類足論』巻五、大正二六、七一一頁上二四―二七。

(2) antagrāhadṛṣṭiṣ を antagrāhadṛṣṭeṣ に訂正。

(3) ātmīyatvena na はチベット訳により ātmīyatvena vā na に訂正。

(4) チベット訳では「『我である』と見る (bdag tu lta ba'o)」。

d 遍行と随眠

本論 (*AKBh* 287,19; Pek 273b8; 玄奘 102a3; 真諦 255c12)

【問】 随眠のみが遍行なのか。**【答】** 〔答えて〕言う。〔そうでは〕ない。

(13cd) それらと俱にある、得を除く〔法〕も遍行である。

遍行随眠と俱にある他の諸法も遍行である。しかし得は、〔遍行随眠と〕果が同一ではないから〔遍行では〕ない。

(p. 288)【四句分別】それゆえにこそ、遍行随眠であって、遍行因[1]として因であるものはあるか、という〔問いについて〕四句が作られる。第一句（遍行随眠であって遍行因ではない）は、未来の遍行随眠である。第二句（遍行因であって遍行随眠ではない）は、過去・現在の、それ（遍行随眠）と俱にある[2]〔法〕である。第三〔句〕（遍行随眠であり遍行因でもある＝過去・現在の遍行随眠）・第四句（遍行随眠でも遍行因でもない＝未来のそれと俱にある法）は〔適宜に〕結びつけるべきである。

称友疏（*AKVy* 460,4; Pek 118b7）

(13c) 俱にある、得を除く

とは、受などである。しかし得は、〔遍行随眠と〕果が同一ではないから〔遍行では〕ないとは、得は、得を有する〔法〕と、同一の〔士用果・離繋果や異熟・等流の果をもつのでないということがすでに説かれている[3]。ゆえに遍行法の得は遍行として立てられない。それゆえにこそという場合、俱にあるものも遍行なるものとして立てられるから、四句が作られる。第一句（遍行随眠であって遍行因ではない）は、未来の遍行随眠であるとは、これらは遍行〔随眠〕がその自性だからである。未来の分位においては遍行因[4]は立てられないから遍行因ではない[5]。第二句（遍行因であって遍行随眠ではない）は、過去・現在の、それ[6]（遍行随眠）と俱にある〔法〕であるとは、遍行〔随眠〕と俱にある〔法〕は過去と現在とであるから遍行因である。〔しかし〕遍行随眠ではない。随眠を自性としないからである。第三〔句〕（遍行随眠であり遍行因でもある＝過去・現在の遍行随眠）・第四[7]〔句〕（遍行随眠でも遍行因でもな

い＝未来のそれと倶にある法）は〔適宜に〕結びつけるべきであるとは、第三は過去・現在の遍行随眠であり、第四はそれらの種類を除いた、例えば、未来の、それ（遍行随眠）と倶にある〔法〕および得などである。

注

（1）sarvatrahetunā は sarvatragahetunā に訂正。

（2）tṛtīyācaturthau は tṛtīyacaturthyau に訂正。

（3）*AKBh* 84,16-17；櫻部『倶舎論の研究』三五七頁。

（4）sarvatvaga-hetur は sarvatraga-hetur に訂正。

（5）チベット訳に「遍行因による遍行ではない（kun tu 'gro ba'i rgyus kun tu 'gro ba ni ma yin te）」とあるが理解しにくい。

（6）tāt-saha- を *AKBh* に従って tat-saha- に訂正。

（7）-catuṣthyau を *AKBh* に従って -caturthyau に訂正。

(2) 有漏縁・無漏縁

本論（*AKBh* 288,3；Pek 274a4；玄奘 102a9；真諦 255c17）

【問】これら九十八随眠のうち、いくばくが有漏〔法〕を所縁とし、いくばくが無漏〔法〕を所縁とするのか。

【答】

(14) 見滅・道所断の、邪見と疑と、それら〔二つ〕と相応する〔無明〕と、純粋の無明という六つが無漏〔法〕

を対境とする。

見滅所断の三随眠、〔すなわち〕邪見・疑とそれらと相応すると不共との無明と、さらに見道所断のその同じ三〔随眠〕というこれら六〔随眠〕が無漏〔法〕を所縁とする。〔本頌の文意により、〕残余は有漏〔法〕を所縁とするということが〔自ずと〕成立する。またそのうち、

(15) 自地の止滅と、六地・九地の道とは、それを対境とする〔三随眠〕の境である。道は互いに因となるから。

滅〔諦〕を縁ずる邪見など〔の三種の随眠〕の所縁は、自地の滅（＝択滅）のみである。欲〔界〕繋〔の三種の随眠〕の〔所縁〕は、ただ欲界のみの〔滅〕であり、乃至、有頂地〔の三種の随眠〕の〔所縁〕は、ただ有頂のみの〔滅〕である。道を縁ずる欲〔界〕繋〔の邪見など三種の随眠〕の所縁は、六地の法智品の〔九品の〕道すべてである。また、色・無色〔界〕の対治も、である。色・無色〔界〕繋の八地[1]（四静慮・四無色）の〔三随眠〕の所縁も、九地の類智品の〔九品の〕道すべてである。[2]道は互いに因となるから。[3]

たとえ法智・類智とも互いに因となるとしても、類智は欲界の対治ではないから、[4]欲〔界〕繋の、道を所縁とする〔随眠〕は、類智品を縁じはしない。

【難】それでは法智は色・無色〔界〕の対治であるから、その地の、道を所縁とする〔随眠〕の所縁となるであろう。【答】そのすべてが対治なのではない。苦〔法智〕・集法智はそれの対治ではないから。[5]また色・無色〔界〕すべての〔対治なの〕ではない。見所断〔法〕の対治ではないから。ゆえに、最初のものにないから、所縁ではない。

【問】では、なぜ貪・瞋・慢と、見〔取〕・戒禁取とは無漏〔法〕を所縁とするものと認められないのか。【答】

(16a) 貪は〔無漏法を所縁とし〕ない。それは除去されるべきものであるから。 (p. 289)

貪は除去されるべきものである。そしてもし無漏〔法〕を所縁とするなら、除去されるべきものとはなるまい。善なる法欲[6]と同様である。

(16b) 〔無漏法は〕害するものではないから瞋は〔それを所縁とし〕ない。

害する事物に対して瞋は生ずる。けれども滅と道はそのようなものではない。

(16cd) 〔無漏法が〕寂静、清浄、最勝なることのゆえに、慢も〔二つの〕取も〔それを所縁とし〕ない。

滅と道とは寂静であるから、そ〔の二つ〕によって〔心の〕高ぶり（＝慢）が生ずる可能性はない。真の意味で清浄であるから、〔滅・道の〕両者を清浄と捉えることは戒禁取ではない。劣ったものを最勝と捉えるのが見取である。また〔滅・道の〕両者は〔真に〕最勝のものである。〔両者を最勝と捉えるのは辺執見ではない。〕それゆえこれら〔貪等〕が無漏〔法〕を所縁とすることは妥当しない。

称友疏（*AKVy* 460,15; Pek 119a6）

(14d) 六つが無漏〔法〕を対境とする

と、六つのみであると限定する。それゆえ、貪などが無漏〔法〕を所縁とすることはありえない。

(16ab) 貪は〔無漏法を所縁とし〕ない。それは除去されるべきものであるから。〔無漏法は〕害するものではないから瞋は〔それを所縁とし〕ない

云々と説かれているからである。それらと〔相応する〕無明とは、邪見と疑とに相応するものであり、また不共の無明であるもの、それは単独の無明なる随眠である。見滅所断の、無漏〔法〕を所縁とする三と、同様にさらに見道所断のその同じ三との六〔随眠〕がそれぞれの地に存在する。

(15c) それを対境とする〔三随眠〕の境である

とは、その滅と道とがそれらの対境であるから「それを対境とするもの」である。それら三〔随眠〕にとって、順次、

(15a) 自地の止滅と

〔すなわち〕自地の滅が、対境〔つまり〕所縁である。

(15a) 道

は、しかし、六地の法智品と九地の類智品とが、道を対境とする他の三随眠の所縁である。どのようにしてかといえば、滅を所縁とするそれら三随眠は(7)、欲〔界〕繋から、有頂地に属するものに至る、九地に属するものである。それらの中で、欲〔界〕繋の〔随眠の〕所縁は、欲〔界〕繋の法の滅のみである。初静慮地〔の随眠〕の所縁は初静慮地の法の滅のみである。〔同様に、〕乃至、これら有頂地の〔随眠の〕所縁は有頂地の法の (p. 461) 滅のみである。しかし道は、未至〔定〕と中間定の地と四静慮地との六地の法智品のそのすべてが、欲〔界〕繋のこれら三随眠の所縁である。さらに未至〔定〕・中間定・四静慮・空〔無辺〕・識〔無辺〕・無所有処の地という九地の類智品のそのすべてが、初静慮地のこれら三随眠の所縁である。同様に、乃至、有頂地の〔これら三随眠の所縁〕である。

それでは、どうしてそれ（滅）を対境とする〔三随眠〕の所縁は(8)、自地の滅のみであるのに、他方、道は、六地の〔道〕も、あるいは九地の〔道〕もそれら〔三随眠〕の所縁であるのか、といえば、それに関して理由を

(15d) 道は互いに因となるから

と示すのである。どのように互いに因となるのかといえば、六地の法智品の道は、〔それより〕下地の、あるいは上地の、等しいもの、あるいは勝れた、他の法智品と類智品との道の因となる。九地の類智品のそれ（道）も、

そ〔の同じ法智品と類智品の道〕の〔因となるというように、文章は〕関連する。このことは

しかし九地に属する道は互いに、等しいものと勝れたものとの〔因である〕[9]（*AK* II 52cd）

というこ〔の頌〕について〔先に〕詳しく解説した。[10]ゆえに、そのように道を所縁とする欲〔界〕繋〔の随眠〕の所縁は、未至〔定〕の地の法智品〔の道〕、乃至、第四静慮地の〔法智品の道〕である。類智品の道も、未至〔定〕、乃至、無所有処地の〔道〕が、初静慮地の、道を所縁とするそれらの〔随眠の〕所縁である。同様に、乃至、有頂地の、〔道を所縁とするそれらの随眠の所縁〕である。

もし、法智品〔の道〕はすべて互いに因となるから、欲〔界〕繋の、道を所縁とする邪見などが、色・無色〔界〕の対治である滅・道〔の名で〕呼ばれる法智（滅法智・道法智）をも縁ずるなら、法智と類智は相互に因となるのだから、どうしてそれら邪見などは類智品の道をも所縁としないのか、といえば、たとえ法智・類智とも〔互いに因となるとしても〕云々と言う。類智は欲界の対治ではないからそれら（欲界繋の、道を所縁とする随眠）はそれ（類智品の道）を所縁としない。しかし、法智は欲界の対治であるから、色・無色〔界〕の対治〔である道〕をも所縁とする。

それでは法智は云々ということに関して、

修道において、滅に対する〔法智〕あるいは道に対する法智なるものは、三界の対治である[11]（*AK* VII 9abc）

という宗義のゆえに、法智は、色・無色〔界〕の対治である。そのことから、その地の、〔すなわち〕色・無色〔界〕の地の、邪見などの所縁となるであろう。

そのすべてが〔対治なの〕ではない云々とは、その法智のすべてが色・無色界の対治なのではない。それではどうなのかといえば、あるものは〔対治〕である。[12]どうしてかといえば、修道に属する苦〔法智〕・集法智はそれの対

治ではないから[13]である。色・無色界の対治ではないからという意味である。それゆえ、その法（p. 462）智は[14]色・無色〔界〕繋の邪見などの所縁ではない。さらに、またすべての〔対治なの〕ではない云々と〔言う。すなわち〕またその法智は[15]、色・無色〔界〕すべての対治なのではない。なぜかといえば、

修道において、滅に対する〔法智〕あるいは道に対する法智なるものは（*AK* VII 9ab）

と〔滅・道法智が対治であると〕説かれているので、見所断〔法〕の対治ではないからである。

この点に関してゆえに、最初のものにないから、所縁ではないと結論する。苦・集・滅・道の最初の二つ、苦〔法智〕・集法智には前述のような色・無色〔界〕の対治たることがないから、また、その法智は、色・無色〔界〕繋の見・修所断〔法〕の最初のものである見所断〔法〕について対治ではないから、法智は、その地の〔つまり〕色・無色〔界〕の地の、道を所縁とする邪見などの所縁ではない。ゆえに、このように[16]無漏〔法〕を所縁とする三界〔繋〕の十八〔の随眠〕を除いて、残りの八十の随眠は有漏〔法〕を所縁とするということが確定されたのである。

除去されるべきものとはなるまいとは、得の断によって断ぜられるべきものとはなるまいという意味である。例えば善なる法欲は、希求（abhilāṣa）という形をとるものではあるが、正見であるから、得の断によって断ぜられるべきものではない。〔貪が無漏法を所縁とするなら〕それもこの〔善なる法欲〕と同様である。ゆえに〔貪は〕無漏〔法〕を所縁とするものではない。

(165) 〔無漏法は〕害するものではないから瞋は〔それを所縁とし〕ない

とは、〔無漏法である〕滅〔諦〕と道〔諦〕とは九つの怒りの対象（悩害事）[17]の特徴を超えているから、それに対して瞋はない。真の意味で清浄であるからとは、滅〔諦〕は、煩悩の垢を断じているから、真の意味での清浄であり、道〔諦〕も、〔行者が〕それによって勝義として清浄になるから、勝義としての清浄である。〔ゆえに〕両者を清浄と

捉えることは戒禁取ではないと立てることがふさわしい。[18]〔滅・道の〕両者は〔真に〕最勝のものであるとは、真の意味で清浄であるから、滅と道の両者は〔真に〕最勝のものである。また、もし〔見取と戒禁取との〕二取が無漏〔法〕を所縁とするならば、正見の特徴を得ることになるであろう。無漏〔法〕は清浄であり最勝だからである。そしてそうであれば〔二取は〕見所断ではないということになろう。[19]劣ったもの〔つまり〕物事を最勝と捉えるのが見取であるのは妥当であるが、滅と道の二〔を勝れたものと捉えること〕はそうではないから、それら（滅・道）を最勝と捉えることは見取とはならない。

注

（1）adṛṣṭabhūmikānāṃ をチベット訳、両漢訳に従って aṣṭabhūmikānāṃ に訂正。

（2）sa evânvaya- をチベット訳、真諦訳によって sarva evânvaya- と訂正する。

（3）*AK* II, 52cd；櫻部『倶舎論の研究』三六四頁。

（4）na tv anvayajñānaṃ は *AKVy* では anvayajñānaṃ na である。

（5）*AKBh*: atat-pratipakṣatvāt; *AKVy*: etad-apratipakṣatvāt. しかし荻原の示す MSS. の読み etat-pra- は *AKBh* の読みに酷似しているからむしろ *AKBh* の読みを採用すべきであろう。

（6）「善なる法欲（kuśaladharmacchanda）」は *AKVy* に kuśalo dharma-cchando（チベット訳：dge ba'i chos la'dun pa）とあるのに依った。しかし仏訳者（p. 36）は「諸善法に対する希求（l'aspiration aux bons dharmas）」としている。

（7）trayânuśayā を trayo 'nuśayā と訂正する。

（8）tat-gocara'ālambanaṃ を tad-gocar'ālambanaṃ と訂正する。

（9）櫻部『倶舎論の研究』三六四―三六五頁。

（10）*AKVy* 203,13ff.

（11）櫻部・小谷・本庄『智・定品』二四頁。

(12) チベット訳（cung zad cig yin no）によって kiṃcid bhavati の語を補う。舟橋［1986］六頁参照。
(13) etad-apratipakṣatvāt は a-tat-pratipakṣatvāt に訂正。注（5）参照。
(14) tad-dharma-jñānam は tad dharma-jñānam に訂正。
(15) tad-dharma-jñānam は tad dharma-jñānam に訂正。
(16) tad eva をチベット訳（de ltar na）によって tad evaṃ と訂正する。
(17) nav'āghāta-vastu. *AKBh* 46,27; *AKVy* 109,25; 本庄「Śamathadeva の倶舎論註――根品(3)――」（『印仏研』第二九巻二号、一九八一年）六五頁［2018］.
(18) チベット訳では、「両者を清浄と捉えることは戒禁取であると立てることはふさわしくないからである」となっている。
(19) agrau は Wogihara 本脚注C本、チベット訳によって除く。チベット訳では「また、もし」以下ここまでが欠けている。

(3) 二種随増

本論（*AKBh* 289,9; Pek 275a4; 玄奘 102b14; 真諦 256a17）

【問】これら九十八随眠のうち、いくばくが所縁によって随増し、いくばくが相応のみによって〔随増するの〕か。【答】

(17) 遍行の随眠は、自地すべてを所縁とすることによって随増する。非遍行の〔随眠〕は自部〔を所縁とすることによって〕である。

遍行なる随眠は五部を含んだ自地すべてを所縁とすることによって随増する。いっぽう、非遍行の〔随眠〕は、自地の自部〔の法〕のみを所縁とすることによって随増するのであって、他を〔所縁とすることによって随増するの〕ではない。すなわち、見苦所断の〔非遍行随眠〕は、見苦所断の部類のみを〔所縁とすることによって随増す

る〕。乃至、同様に、修所断の〔非遍行随眠〕は、修所断〔の部類〕のみを〔所縁とすることによって随増する〕。他を〔所縁とすることによって随増するの〕ではない。

通則（utsarga）を述べたあとに例外（apavāda）を設ける。

(18a) 無漏〔の対象〕と上〔地〕の対象とをもつ〔随眠〕は、〔所縁によって随増することは〕ない。

無漏〔法〕を縁ずる随眠が、所縁によって随増することは決してない。上地〔の法〕を縁ずる〔随眠に〕も〔それが〕ない。なぜか。それ〔らの随眠〕の所縁となる〔無漏や上地の〕事物は、

(18b) わがものとされることはないからである。対治であるから。

凡そ、我見と渇愛とによってわがものとされる事物、それに対しては他の随眠も随増し得る。例えば、濡れた布に埃が付着し〔得る〕ように。しかし、無漏〔法〕もそうではないし、上地〔の法〕もそうではない。ゆえにそれ〔らの法〕を所縁とする〔随眠〕は、それら〔の法〕に対しては随増することがない。

いっぽう、ここ（欲界）に住してそ〔の上〕地を求める〔心所〕、それは善なる法欲（dharmachanda）である。〔随眠ではない。[1]〕

涅槃（滅諦）と（p. 290）道とは、それ〔自体〕を縁ずる煩悩の対治であり、上地〔の諸法〕も下〔地の諸法〕の〔対治である〕から、〔その諸随眠は、〕それら〔無漏法および上地の法〕においてしっかりと立つことはできない。熱せられた地表において脚が[2]〔しっかりと立つことができない〕のと同様である。

この（所縁随増の）場合の随眠の意味は、「～に資する」（anuguṇya）の意味である。しかしそれら〔無漏法と上地の法と〕はそれ（随眠）に資するものではない。風病者にとって、〔湿気を〕乾かす〔薬〕が役立つものではないのと同様である――と他の者たちは〔主張する〕。

所縁によって随増する〔随眠〕を説き終えた。(3)

(18cd) ところで甲〔なる随眠〕が乙〔なる法〕と相応しているとき、甲は乙のもとで相応によって

「随増する」(4)と続くのである。甲なる随眠が乙なる法と相応している場合、甲なる〔随眠〕は(5)乙なる〔法〕のもとで相応によって随増する。「ところで（tu）」という語は、〔随眠が〕断ぜられていない限り、ということを殊別するためにある。

【問】随眠であって無漏〔法〕を所縁とせず、異類の〔色・無色〕界において遍行するものでもない、またその随眠が、所縁によらず、相応によって随増する、〔そのような随眠は〕あろうか。【答】ある。(6)〔すなわち、〕異類の地〔の法を縁ずる〕遍行随眠である。

称友疏（*AKVy* 462,26 ; Pek 121b4）

いくばくが所縁によって随増し、いくばくが相応のみによって〔随増するの〕かという場合、いくばくが所縁のみによって〔随増するか〕と限定して尋ねてはいない。というのは、所縁によって随増するものは、必ず相応によって〔も〕随増するからである。他方、相応のみによって随増するものは、所縁によっては〔随増し〕ない。〔それらは〕無漏〔法〕と異類の地〔の法〕を所縁とする随眠である。

この場合の随眠の意味は、「～に資する」の意味である。それらの地の諸縁はそれら（随眠）が生ずることに資するものとはならない、ということである。しかしそれら〔無漏法と上地の法と〕はそれ（随眠）に資するものではないとは、それら滅〔諦〕などはそれら邪見などに資するものとはならない。風病者にとって、〔湿気を〕乾かす〔薬〕が役立つものではないのと同様である。〔すなわち〕風病者にとって、〔湿気を〕乾かす〔薬〕が役立たないと

説かれた場合に、「身体に資するものとはならない」と解されるのと同様だというのである。(p. 463) しかし、先の考えにおいては、〔随眠の意味は(7)〕「しっかりと立つことができる」という意味である。それら〔無漏法および上地の法〕においてしっかりと立つことはできないと説かれているからである。

ある法とは受などと、である。

注

(1) 〔 〕内を両漢訳によって補う。
(2) 直訳は「足の表面が」。
(3) 文章不完全。チベット訳、両漢訳による。また文頭の ata をチベット訳により削除する。
(4) anuśareta は anuśeta に訂正。
(5) saṃprayuktas tasmin はチベット訳により saṃprayuktaḥ sa tasmin に訂正。
(6) MS. により、na を削除する。
(7) 〔 〕内をチベット訳により補う。

(4) 不善か無記か

本論 (*AKBh* 290,9; Pek 276a1; 玄奘 102c12; 真諦 256b12)

【問】これら九十八随眠のうち、いくばくが不善であり、いくばくが〔有覆〕無記か。【答】

(19a) 上ではすべてが無記である。

まず、色・無色〔界〕繋の〔随眠〕はすべてがただ〔有覆〕無記である。【問】なぜか。【答】染汚の〔不善なる〕[1]諸法には苦なる異熟があろう。そしてそれはそこにはない。他者を害することの原因がないからである。

(19bcd) 欲〔界〕の有身見と辺執〔見〕と〔これら両者〕と倶なる無明〔も〕である。

欲界の有身〔見〕と辺執見と、その〔両者〕と相応する無明〔も、有覆〕無記である。【問】なぜか。【答】布施などと背反しないからである。「わたしは死後、安楽となるだろう」と〔考えて〕人は布施を行ない、戒を守る。〔辺執見のうち〕断見もまた解脱に役立つ。だからこそ世尊[2]は説かれたのである。「外道たちの[3]〔誤った〕見解のなかではこれが最高である。すなわち、〝わたしは存在すまい〟〝わたしには〔何物も〕ないのがよい〟〝わたしは〔将来〕存在しないだろう〟〝わたしには〔将来、何物も〕ないだろう〟という〔見解〕[4]が、である」と。また、これら二つの〔誤った〕見解は、〔あくまで〕自らの〔五蘊という〕実体について味いのだからであり、他者を苦しめるはたらきをする訳ではないからである。

【難】〔では、〕天〔界〕への渇愛および我慢も、そのように〔無記と〕なってしまうであろう。【先軌範師】動物や鳥にもあるような、生来の有身見は無記である。しかし、分別によって生ずる〔有身見〕は、不善である、と、先の軌範師たちは〔主張する〕[5]。(p. 291)

(19d) いっぽう、ここなる残余の〔随眠〕は不善である。

いっぽう、残余の[6]随眠は、欲界においては不善である。

称友疏 (*AKVy* 463,4; Pek 122a2)

そしてそれはそこにはないとは、そしてそれ〔つまり〕苦は、そこ〔つまり〕色・無色界にはない、ということで

ある。なぜか。他者を害することの原因がないからである。〔つまり〕他者を害することの原因とは瞋恚[7]などであるが、それが〔色・無色界には〕ないからである。〔誤った〕見解のなかではこれが最高であるとは、〔他の誤った〕見解の種類よりもこれが勝れている。極めて劣悪ではないという意味である。〔しかし〕解脱は道を因とするのに、〔それを〕断という無因のものと認めるのであるから、間違った考えなので、断見は劣悪なのである〔と、正しい見解から〕区別するのである。自らの〔五取蘊という〕実体について味いのだからとは、有身見は自らの相続に属する〔五〕取蘊を我・我所として捉えるから、自らの〔五取蘊という〕実体について味いのである。その同じものを常〔と捉えたり〕断〔と捉える〕辺執見もまったく同様である。それら二見の如く、それらと相応する無明も同様〔に無記〕だというのである。他者を苦しめるはたらきをする訳ではないからどうなのかといえば、有身見と辺執見は無記であると〔文章は〕関連しているのである。それらは決して[8]他を苦しめることはしない[9]。

天〔界〕への渇愛および我慢も、そのように〔無記と〕なってしまうであろうとは、天〔界〕への渇愛と我慢は布施などと背反しないから、自らの〔五取蘊という〕実体について味いのだから、また、他者を苦しめるはたらきをする訳ではないから、無記であるということになってしまう、というのである。しかし、〔そうは〕認められない。ゆえにこれらの理由によって、これら〔天界への渇愛と我慢〕が無記である訳ではないということを意図して、生来の有身見は云々という先の軌範師（pūrvācārya）の主張を述べる。しかし、分別によって生ずる〔有身見〕は、不善であるとは、〔サーンキャ学派の開祖〕カピラや〔ヴァイシェーシカ学派の開祖〕ウッルーカなどの我論者によって分別された、そ〔の有身見〕は無記ではない。それではどうかといえば、不善である[10]。かれらによって分別された辺執見も不善である。〔辺執見は〕説かれていないけれども、それ〔有身見〕を先とするから事情は同じであると理解される。

(19d) いっぽう、ここなる残余の〔随眠〕は不善である

ということについて、「ここなる」というのは欲〔界〕繋の残余〔の随眠〕を包括するためである。欲界における有身見などの残余の煩悩は不善のみであると限定される。

注

(1) 両漢訳による。

(2) ataevoktaṃ（誤植）は ata evoktaṃ に訂正。

(3) bāhyakānāṃ. Pradhan 本脚注に言うように *AKVy* は "etad agraṃ dṛṣṭigatānāṃ" とのみ言い、この語を除いている。

(4) *AN* 10,29；本庄［1982A］二九頁［11］。

(5) 大正一五七九『瑜伽師地論』（大正三〇、六二一頁中六―一〇）等に比定されている。Kritzer［2005］p. 293 参照。

(6) Pradhan 本は śeṣas tv aśubhā anuśayā とするがチベット訳、両漢訳によって aśubhā を除く。

(7) 十不善業道の第八。*AK* IV, 78；舟橋『業品』三六一―三六二頁参照。sattvesu vidveṣo parapīḍākārapravṛttaḥ（有情への憎悪であり、他者を苦しめる相貌をもってはたらく）との説明がある。

(8) kācid は kāṃścid に訂正。

(9) 法宣（巻六、二三七頁）は「此二見は自事に迷うもので、身見なれば唯だ自分の身を執す。邊見なれば自分の身をば断なり常なりと執す。何にも他の有情に逼りて惱しはせぬゆえ、此二は無記なり」と言う。

(10) akuśala. チベット訳では lung du bstan pa（vyākṛtta）である。

(5) 根・非根

a 不善根

本論（*AKBh* 291,3; Pek 276b2; 玄奘 102c28; 真諦 256b27）

【問】いくばくが不善根であり、いくばくが〔そうで〕ないか。【答】

(20ab) 欲〔界〕における貪・瞋・癡が不善根である。

欲界における、すべての貪と、すべての瞋と、有身〔見〕・辺執見と相応する〔癡〕を除くすべての癡とが、順次、貪不善根、瞋〔不善根〕、癡不善根という三不善根[1]である。不善でもあり、不善〔法〕の根でもあるもの、それだけが不善根と認められるからである。残余の随眠が不善根でないのは〔本頌に説かれなくとも自ずと〕成立している。

称友疏（*AKVy* 463,24; Pek 122b6）

いくばくが不善根であり、いくばくが〔そうで〕ないかとは、「これら九十八随眠のうち」という〔先の本論の語[2]が〕続いている。それゆえ[3]

(20ab) 欲〔界〕における貪・瞋・癡が不善根である

とこのように解答[4]がなされる。欲界における貪・瞋・癡なるもの、それらはすべて五部類とも不善根である。善根の所対治として立てるからである。他の随眠は〔不善根では〕ない。癡（mūḍhi）とは愚癡（moha）の同義語である。有身〔見〕・辺執見と相応する愚癡以外のすべての愚癡〔が不善根である〕ということはここには経（本頌）とされていないのにどうして〔そう〕了解されるのか。

(19d)〔残余の随眠は〕不善である

という〔先の頌がここにまで〕係っているからであり、〔「不善根」とは〕一つだけを残す省略法によって示しているからである。[5] まさにそれゆえ、不善でもあり、不善〔法〕の根でもあるもの、それだけが不善根と認められるからである[6]と言う。「それだけが」[7]と限定しているから、残余の邪見などの随眠が（p. 464）不善根でないのは〔本頌に説かれなくとも自ずと〕成立している。

注

（1） Pradhan は trīṇy akuśalamūlāni を *AK* の語とするが *AKBh* の語に訂正する。

（2） *AKBh* 290,9.

（3） anuvṛttatvenâivaṃ をチベット訳により anuvṛttaṃ. tenâivaṃ と訂正する。

（4） vivarjanaṃ はチベット訳（lan 'debs par）により visarjanaṃ に訂正。

（5） チベット訳に基づく Wogihara 本脚注にも拘らず、MSS. を参考にして eka-deśa-nirdeśāt を eka-śeṣa-nirdeśāt と訂正する。「不善・根」という合成語に「不善である（同格）根」と「不善の（属格）根」との二つの意味を込めたものと解釈するのである。類似の議論は「業道」の語義解釈において展開される。*AKBh* 248,6 前後とそれに対する称友疏（*AKVy* 410,5-19）、舟橋『業品』三六四—三六七頁参照。

（6） yady akuśalaṃ cākuśalasyâiva ca mūlam iṣṭam iti. はチベット訳と *AKBh* とにより yad dhy akuśalaṃ cākuśalasyâiva ca mūlaṃ tad evâkuśala-mūlam iṣṭam iti. に訂正。

（7） eta eva は *AKBh* により tad eva に訂正。

b 無記根

本論（*AKBh* 291,10；Pek 276b5；玄奘 103a6；真諦 256c4）

【問】いくばくが無記根であり、いくばくが〔無記根で〕ないか。【答】

(20c) 無記根は三つである。[1]

【問】どのような三つか。【答】

(20d) その渇愛・無明・慧である。

〔本頌の〕「その」とは、無記であることを示すのである。カシュミーラ国の論師たちは〔主張する〕。「何であれ、無記なる、渇愛・無明・慧は、異熟生[2]に至るまでもがすべて無記根である」と。

(21a) 二通りに〔はたらくこと〕、上にはたらくことゆえに、それ以外の二つは〔無記根では〕ない。

〔次のように〕伝説されている。「疑は二通りにはたらくから根であることはできない。〔教えを受け入れるか受け入れないかの間で〕動揺するからである。慢は高ぶりの特徴によって上に向かってはたらくから〔根では〕ない。〔世間一般の〕根と性質が相反するから[3]。根は堅固で下に伸びるものであるということが世間では見られるからである」と。(p. 292)

(21b) 外国師は四つに限ると〔言う〕。

外国師（Bāhyaka）たちは無記根を四つであると認める。

(21bc) その渇愛・見・慢・癡である。

「その」とは、無記であるということを示すのである。〔すなわち、〕無記なる渇愛・見・慢・無明である。【問】なぜ〔外国師たちは〕それらを無記根と認めるのか。【答】

(21d) 無明によって、三種の静慮者があるから。

というのは、静慮を修する者には、渇愛・見・慢の盛んな三種の静慮者があり、そしてその人々は無明の力で〔そのような者と〕なるからである。

称友疏（*AKVy* 464.2; Pek 123a3）

(20c) 無記根は三つである

とは、これら同じ九十八随眠のうち

(20c) 無記根は三つである

というのである。「三つ」と言うのは外国師（Bahirdeśaka）の考えと区別するためである。三つのみであって四つではないということが示されている。どのような三つかといえば、言わく。

(20d) その渇愛・無明・慧である。

「その」とは、無記であるということを示すのであるとは、「無記根」という〔語の〕その「無記」という語だけが、渇愛・無明・慧を形容していることを示すのである。この場合、「慧は煩悩を自性としない場合でも無記根である」と毘婆沙師たちは考える。(4) 何であれ、無記なる、渇愛というのは、味相応静慮と無色〔定〕に対して、あるいは受生時に天宮などに対して、ありうるからである。何であれ無明なるものとは、色・無色界における〔五部の無明と〕、および欲界における有身〔見〕と辺執見とに相応する〔無明と〕である。同様に、何であれ無記なる、慧なるものとは、異熟生に至るまでもが〔そうなのである。つまり〕欲界における異熟生と威儀路と工巧処と変化との心に相応する〔慧〕と、有身〔見〕・辺執見に相応する〔慧〕と、色・無色界におけるすべての煩悩に相応する慧と、

異熟生などと相応する慧が可能性に応じて無記である。

二通りにはたらくからという場合、二通り（dvaidha）とは二つの状態（dvidhā-bhāva）のことであり、はたらきが二通りに（dvaidhe vṛttiḥ）〔生ずる〕。それゆえに（tasyāḥ）〔というのが「二通りにはたらくから」である〕。疑は根であることはできない。二通りにはたらくので動揺するからである。高ぶりの特徴によってとは、高ぶりの特徴（unnater lakṣaṇam）、それによって上に向かってはたらくものである。ゆえに慢は根であることはできない。根は堅固で下に伸びるものであるとは、疑は堅固でないから根と性質が相反するので根ではなく、慢は下に伸びるものでないから〔根〕でないと説明すべきである。

「その」とは、無記である(5)〔ということに関して〕、無記なる渇愛とは、色・無色界の〔渇愛〕である。見も、それら二〔界〕における〔五部の見〕と、欲界における有身〔見〕・辺執見を自性とするものは〔無記である〕。無明も、欲界における同じそれら（有身見・辺執見）と相応するものと、色・無色界における〔五部〕すべてが〔無記である〕。

渇愛・見・慢の盛んな〔三種の〕静慮者とは、味相応静慮の静慮者が、「渇愛の盛んな静慮者」である。静慮によって常などの〔誤った〕見解を生ずる者が、「見の盛んな静慮者」である。そして「慢の盛んな静慮者」とは、そ〔の慢〕のゆえに「わたしはこの静慮を得ているが他の者たちはそうではない」と考える者が、「慢の盛んな静慮者」である。その場合、渇愛を盛んにして（tṛṣṇōttaram）、〔つまり〕渇愛を増大させて（tṛṣṇōparikam）静慮する習慣がその人にあるから、「渇愛の盛んな静慮者」である。あるいは〔当人が〕渇愛が盛んでもあり、静慮者でもあるというのが「渇愛の盛んな静慮者」である。すなわち渇愛が甚だ多い〔静慮者〕という意味である。(6)「見の盛んな静慮者」も、「慢の盛んな静慮者」も同様である。そしてその人々は無明の力で〔そのような者と〕なる

からであるとは、その三種の静慮者は、無明の力で〔つまり〕無明と結びつくことによってそのようになる。ゆえに無明も無記根であるというのである。等至に入っている人々にとって、これらの煩悩の現行する分位は、無記の諸法の根、〔すなわち〕因だからである。(p. 465)

注

(1) triṇy avyākṛtamūlāni は Pradhan 本では *AKBh* の語となっているが、*AK* の語である。

(2) vipākaja- は vipākajā に訂正。

(3) māno mūlam | vividhasmṛtimūlāni は平川索引により māno mūlavaidharmyād | mūlāni に訂正。

(4) 法宣（巻六、二四〇頁）は「毘婆沙師は三無記根を立る。此無記と云うは有覆無記に通ずる。さて有覆の貪と癡と有覆無覆の慧の心所と之を三無記根とす。此の三の中、無覆の慧の心所は異熟生までも攝す。さて有覆の貪とは色無色の五部の貪なり。是は欲界にはなし。次に有覆無覆の慧とは欲界の身邊二見と色無色の五部の染汚慧とは有覆なり。威儀工巧通果異熟の心所は無覆なり」と言う。

(5) te ity avyākṛtā は *AKBh* の語。*AKVy* のチベット訳にはない。

(6) tṛṣṇôttaraś ca tṛṣṇā'dhika ity arthaḥ. dhyāyī ca tṛṣṇôttara-dhyāyī. はチベット訳により tṛṣṇôttaraś ca dhyāyī ca tṛṣṇôttara-dhyāyī. tṛṣṇā'dhika ity arthaḥ. に訂正。

(6) 傍論　世尊の無記

本論（*AKBh* 292,8；Pek 277a4；玄奘 103a21；真諦 256c17）

【問】経には十四無記事が〔説かれているが〕(1)(2)、それらは〔いま述べた意味での〕無記なる性質ゆえに〔そのように

説かれたの〕か。【答】〔答えて〕言う。〔そうでは〕ない。【問】ではどうなのか。【答】放置すべき問い（応捨置記）が「無記」であると説かれている。問いには四種がある。応一向記（ekāṃśavyākaraṇīya）、応分別記（vibhajya°）、応反詰記（paripṛcchya°）、応捨置記（sthāpanīya）である。[3] それらのうち、順次、[4]

(22) ①一向記、②分別〔記〕、③反詰〔記〕、④捨置〔記〕は、例えば①死、②生、③勝、④自我は別か、等の如くである

と知るべきである。①「あらゆる有情は死ぬであろうか」と〔問われたなら〕「死ぬであろう」と総括して回答（一向記）すべきである。②「あらゆる〔有情〕[5]は〔死後、再び〕生れるか」と〔問われたなら〕「煩悩ある者は生れる[6]が、煩悩のない者は〔生れ〕ない」と、場合分けして回答（分別記）すべきである。③「人間は勝れているのか、劣っているのか」と〔問われたなら〕「だれと比較して問うているのか」と反問して回答（反詰記）すべきである。もし〔相手が〕「天とである」と言うなら、「劣っている」と回答すべきである。もし「悪趣とである」と言うなら、「勝れている」と回答すべきである。④「蘊と有情は別か、別ではないか」と〔問われたなら〕有情には実体がないから〔問いそのものが意味をなさないので、回答することなく〕放置（捨置）すべきである。石女の男児が黒いか白いか等〔の問い〕の如くである。

【難】これ（捨置記）がどうして「回答（記）」であろうか。【答】「これは回答不能（無記）だ」とこのように回答しているからである。

【羅摩】他の人は言う。「この〔第二の問い〕も、『あらゆる〔有情〕が〔死後、再び〕生れる訳ではない』と、総括して回答〔すべき〕（一向記）である」〔と〕。

【世親】しかし、「死ぬ〔有情〕は〔再び〕生れるであろうか」と問う人〔には、〕場合分けして回答（分別記）すべ

きであろう。〔総括して知らしめてもまだ部分的には明瞭ではないからである。〕(7)」

【羅摩】人間には、相待的な、劣った性質と、勝れた性質の両者があるから、(p. 293) 両者を総括して回答すべきである。例えば、〔十二縁起支中の〕識は、結果でもあり原因でもある、と〔総括して回答されるのと同様である〕。

【世親】しかし、〔先の第三問のように〕総括して問う人にとって〔であっても〕、総括して回答する訳にはいかないから、分析して回答する方が理にかなっている。

【羅摩】〔第四問では〕有情が諸蘊と別か〔どうか〕というこのことが決して回答されていない。何ら回答していないのを回答であるとするのは妥当でない。

【世親】しかし放置すべき問いを「放置すべきである」と回答するのである。どうして回答していないであろうか。

【阿毘達磨論師】阿毘達磨論師たちは言う。——①「世尊は如来、阿羅漢、正等覚者であるか。その法は善く説かれたものか。声聞の僧伽は善く修行に励んでいるか。色〔蘊〕は無常であるか。乃至、識〔蘊〕は〔無常であるか〕。苦〔諦〕の施設、乃至、道〔諦〕の施設〔はみごとなもの(8)か〕」という〔問い〕は、総括して〔「しかり」と〕回答すべきである。利益にかなうからである。

②分別記とは、もし、だれか〔素直な人(9)〕が「諸法を説け」と言うなら、その人に「過去・未来・現在の多くの諸法がある。どれを説けばよいのか」と答えるべきである。もし「過去のを〔説け〕」と言うなら、その人に「過去にも、色、乃至、識という多く〔の諸法〕がある。〔どれを説けばよいのか〕」と答えるべきである。もし「色を〔説け〕」と言うなら、その人に「色も、善・不善・無記の三種がある〔云々〕」と答えるべきである。もし「善な

る〔色〕を〔説け〕」と言うなら、「それも、殺生から離れること、乃至、雑穢語から〔離れること〕という七種がある〔云々〕」〔と答えるべきである〕。もし「殺生から離れることを〔説け〕」と言うなら、「それも無貪から生じたもの、無瞋から生じたもの、無癡から生じたものという三種がある〔云々〕」〔と答えるべきである〕。もし「無貪から生じたものを〔説け〕」と言うなら、「無貪から生じたものも、表・無表の区別によって二種がある〔云々〕」と、このように分析して答えるべきである。

③また同じそ〔の問い〕が、心の曲がった人にとっては、反詰記となる。その人には「諸法は多い。〔どれを説けばよいのか〕」と〔だけ〕答えるべきであり、〔相手が〕黙りこむ[10]まで、あるいは、自分で回答する〔まで、こちらの方から〕分析したりすべきではない——と。

【羅摩】その二人は何を問う訳でもなく、ただ〔教えを〕請うているにすぎず、また、二人には何が回答された訳でもなく、ただ反問がなされたにすぎない。それなのに、どうして二人は問うたと言えようか。また、どうして〔二人に〕回答がなされたと言えようか。

【世親】「道を教えてください」と言〔って教えを請〕う人が、どうして道を尋ねたことにならないであろうか。また〔「どれを説けばよいのか」と〕反問してから[11]回答するのであるから、どうして反詰記でなかろうか。

④いっぽう、捨置〔記〕とは、例えば「世間は有限か、無限か」等である。

ただし、問いと〔その〕回答の特徴は経によってのみ理解すべきである。大徳大衆部は〔次のような〕経を誦える。

——比丘たちよ、問いと〔その〕回答にはこの四つがある。どのような四つか。比丘たちよ、総括して回答すべき〔応一向記〕問いがある。乃至、放置すべき〔問い〕がある。①では比丘たちよ[12]、総括して回答すべき問いとは何か。比丘たちよ、「一切諸行は無常であるか」というこれは総括して回答すべき問いである。②では比丘たちよ、

場合分けして回答すべき（応分別記）問いとは何か。「故意に業をなせば、〔その果を人は〕被るか」というこれは、場合分けして回答すべき問いである。③では比丘たちよ、反問して回答すべき（応反詰記）問いとは何か。「想の中に人間の自我があるのか、あるいは、想と自我とは別であるのか」と問われた人は、「しかしあなたは自我をどのようなものと理解しているのか」と問い返すべきである。もし[13]〔相手が〕「友よ、わたしは[14]自我を粗大なものと理解している」と返答したなら、「想と自我とは別である」とこのように答えるべきである。これが[15]反問して回答すべき問いである。④では比丘たちよ、放置すべき（応捨置記）問いとは何か。（p. 294）例えば「世間は常住か。常住ではないか。常住であり、かつ常住ではないのか。常住でもなく、常住でないのでもないのか。〔世間は〕有限か。無限か[16]。有限であり、かつ無限か。有限でもなく、無限でもないのか。如来は死後に存在するのか。如来は死後に存在しないのか。乃至、生命と身体とは別か」というこれは、比丘たちよ、放置すべき問いである――と。

称友疏（*AKVy* 465,1 ; Pek 1244a7）

無記と関連して「経には十四無記事が説かれているが」云々と質問する。〔十四無記事とは〕「世間は常住なのか」「世間は常住でないのか[17]」等々である。それらは〔いま述べた意味での〕無記なる性質ゆえに〔そのように説かれたの〕かとは、それらは「善で〔も〕なく不善で〔も〕ない」という無記なる性質ゆえに無記事[18]として説かれているのか、というのである。放置すべき問い（応捨置記）が「無記」であるとは、放置すべきであるがゆえに回答されない、すなわち説明されない、そういう問いが無記だというのである。それ（放置さるべき問い）の〔発せられる〕事〔つまり〕根拠であるから無記事である。その（無記事に関する）傍論として問いには四種がある云々とい

う〔論題がここに〕置かれる。

(22cd) 例えば①死、②生、③勝、④自我は別か、等の如くである

とは、死の如く、生の如く、勝の如く、自我は別か等の如くであると、順次、一向記などに対する実例〔を挙げたのである〕。死ぬであろうかとは、「死」という実例が一向記に対して〔挙げられ〕、煩悩ある者は生れるが、煩悩のない者は〔生れ〕ないとは、「生」という実例が分別記に対して〔挙げられ〕、だれと比較して問うているのかとは、「勝」という実例が反詰記に対して〔挙げられ〕、蘊と有情は別かとは、「自我は別か」という実例が捨置記に対して〔挙げられている〕というのである。

「あらゆる有情は死ぬであろうか」と〔問われたなら〕〔「死ぬであろう」と〕総括して回答（一向記）すべきであるとは、世尊によって「比丘らよ、人間の命は僅かである。来世へ行かねばならない。善を行なわなければならない。生れた者に死なないということはない」と説かれた如くである。「蘊と有情は別か、別ではないか」と〔問われたなら〕放置（捨置）すべきであるとは、世尊によって――「おおガウタマよ甲がなして甲が〔その果を〕感受するのか」「婆羅門よ、それは無記である」「甲がなして乙が感受するのか」「婆羅門よ、それは無記である」「甲がなして甲が感受するのかと尋ねられて〝それは無記である〟と汝は言う。〝甲がなして乙が感受するのか〟と尋ねられて〝それは無記である〟と汝は言う。それでは、この場合に、汝ガウタマがそのように説いたことにはどういう意味が〔あるの〕か」「甲がなして甲が感受するとすれば、婆羅門よ、常〔見〕に堕することとなる。甲がなして乙が感受するとすれば、断〔見〕に堕することとなる。この両極端を[19]離れて[20]如来は中道によって法を説く」――と説かれた如くである。

他の人は言うとは大徳羅摩[21]（Rāma）はである。この〔第二の問い〕も、「あらゆる〔有情〕が〔死後、再び〕生れる

訳ではない」と、総括して回答〔すべき〕（一向記）であるとは、[22]「あらゆる有情は死ぬであろうか」というその〔第一の問い〕だけが総括して回答〔すべき問い〕なのではない、というのである。

「しかし、〔死ぬ有情は再び生れるのか〕と問う人」〔云々と述べるの〕は軌範師（世親）である。死ぬ〔有情〕は〔再び〕生れるであろうかというこの仕方で問う人、かれには場合分けして回答（分別記）すべきであろう。あらゆる〔有情〕が〔再び〕生れる訳ではない。それではどうかといえば、煩悩を有する者は〔再び〕生れ、煩悩のない者は〔生れ〕ないのである。それゆえその〔第二の問〕は、「あらゆる〔有情〕が生れる訳ではない」[23]と総括して回答すべきであると言うのは正しくない。ゆえに〔一向記に関しては〕毘婆沙師の〔挙げる〕実例が妥当であるというのが〔軌範師の〕意趣である。

その同じ大徳羅摩が言う。人間には、劣った性質と、勝れた性質の両者が、〔つまり〕その相待的な両者があるから、両者を総括して回答すべきである。例えば、（p. 466）「〔十二縁起支中の〕識は、結果であるのか原因であるのか」という問いが、「因果に相対して原因でもあり結果でもある」と、総括して回答されるのと同様である。その場合に、「人間は劣っているのか、勝れているのか」と〔問われたなら〕「だれと比較して問うているのか」と反問して回答（反詰記）すべきであると言うのは正しくない。なぜならその問いは〔「劣っており、勝れている」と〕総括して回答（一向記）さるべきだからである。

しかし、〔先の第三問のように〕総括して問う人にとってとは、軌範師（世親）が毘婆沙師の主張を支持するのである。[24]「人間は劣っているだけか」とか「勝れているだけか」と総括して問う人に対して、「劣っている」あるいは「勝れている」と総括して回答する訳にはいかないから「だれと比較して問うているのか」と場合分けして回答する方が理にかなっている。その場合に「人間には両者がある云々」[25]と言うことは正しくない。

その同じ〔大徳羅摩〕が「有情が諸蘊と別か」〔以下の〕すべてのことを言う。「しかし放置すべき」〔云々と言うの〕は軌範師（世親）である。この四種〔の問い〕に関する実例は毘婆沙師の理趣によって説かれたものである。

阿毘達磨論師たちは言うとは、六足の阿毘達磨のみを誦する者たちである。苦〔諦〕の施設、乃至、道〔諦〕の施設とは、経〔に説かれる〕ような四聖諦の施設である。利益にかなうからであるとは、利益に結びつくからという意味である。

また同じそ〔の問い〕が、心の曲がった人にとってはという場合、同じそれ、〔つまり〕分別記の問いの語が、心の曲がった人〔つまり〕困らせてやろうと企んでいる質問者にとっては、反詰記となると理解すべきである。[26][27]

大徳羅摩は「その二人は」云々と言う。その心の曲がった人と素直な人との二人は何を問う訳でもなく、「諸法を説け」とただ〔教えを〕請うているにすぎず、また、心の曲がった人と素直な人との二人には「これら色などの諸法には詳細な区別がある」と〔だけ述べて〕何が回答された訳でもなく、「どれを説けばよいのか」とただ反問がなされたにすぎない。[28] それなのに、どうして心の曲がった人と素直な人との二人は問うたと言えようか。また、阿毘達磨論師にとって〔二人に〕回答がなされたと言えようか。

人が云々とは軌範師〔が言うの〕である。「道を教えてください」と、それに通じていないで言う人が、どうして道を尋ねたことにならないであろうか。かれは懇請という仕方で〔そう尋ねたのだ〕という趣旨である。「道を教えてください」と言う人によってどの道であるかは説かれたことになるのであり、同様に「諸法を説いてください」と言う人によってどの諸法であるかは説かれたことになるのである。また〔どれを説けばよいのか、と〕反問してから回答するのであるからとは、「多くの諸法がある。どれを説けばよいのか」と反問してから、その問いに、あるいはそれらの諸法について回答するのであるから、というのである。法が多いということが回答され

ていると考えてである。どうして反詰記でなかろうかとは、反詰記であるという意味である。それ（反詰記）について「二人には何が回答された訳でもなく、ただ反問がなされたにすぎない」乃至「どうして〔二人に〕回答がなされたと言えようか」と言われたことは正しくない。

軌範師（世親）は経によってのみ云々と言う。この経では俗語（prākṛta）が梵語に〔再〕構成した上で誦されている。[29] 故意に業をなせば、〔その果を人は〕被るか、楽・苦・不苦不楽なる〔果を被る〕か、というように問われれば〔それは〕分析して回答すべき（p. 467）問いである。〔つまり〕故意に〔行なった業に〕は善などの区別があるから、「善の有漏の故意の業をなせば、楽かあるいは不苦不楽〔の果〕を被り、不善の故意の業をなせば、苦〔の果〕を被る」というように〔回答すべき問い〕である。もし「〜粗大なもの〜」と返答したならとは、〔もし我を〕有色〔であると返答すれば〕ということである。

〔大衆部の経には〕「乃至、生命と〔身体と〕は別か」[30]というような、詳細に区別される〔問いが〕ある。「乃至」の語によって、「如来は死後に存在しないのか、如来は死後に存在しかつ存在しないのか、如来は死後に存在せずかつ存在しないのでもないのか、生命がすなわち身体なのか、生命と身体は別か」というすべて〔の問い〕が語られるべきである。

注

（1）〔 〕内をチベット訳により補う。

（2）『雑阿含』巻三二、九〇五（大正二、二二六頁上）など。本庄［1982A］三〇頁［13］参照。

（3）*AN* 4,42；本庄［1982A］三一頁［14］参照。

（4）maranotpatti viśiṣṭa- は maranotpattivisiṣṭa- に訂正。

(5) 〔 〕内、漢訳により補う。

(6) saṃkleśā は平川索引により saklesā に訂正。

(7) 〔 〕内、玄奘訳により補う。

(8) 玄奘：道善施設耶。

(9) 玄奘：若有直心。

(10) tuṣṇiṃは平川索引により tūṣṇiṃに訂正。

(11) paripṛcchayaiva は *AKVy* に従って paripṛcchyaiva ca に訂正。

(12) bhikṣavaḥ は bhikṣava に訂正。

(13) sa ced は saced に訂正。

(14) ahay āyuṣmann はチベット訳に従い aham āyuṣmann に訂正。

(15) ayaṃ i は ayaṃ hi に訂正。

(16) antavān antataḥ は平川索引により antavān anantaḥ に訂正。

(17) aśā-śvato は aśāśvato に訂正。

(18) nâvyākṛta-vastūny は avyākṛta-vastūny に訂正。

(19) etāvaṃtāv は etāv aṃtāv に訂正。

(20) anugamya はチベット訳でも thugs chud nas（了解されて）であるが、「離此諸邊、説其中道、如來説法」（例、大正二、八六頁上）という常套句（ex. ete te ubho Kassapa ante anupagamma majjhena Tathāgato dhammaṃ deseti, *SN* ii, 20）により anupagamya に訂正。『雑阿含』巻一三、三〇二「阿支羅経」では、自作・他作・無因作の問いが無記とされているが、*SN* xii, 17 Acela では無記とされていない。

(21) 福田琢「経量部の大徳ラーマ」（『佛教史學研究』第四一巻第一号、一九九八年）参照。

(22) *AKVy* は *AKBh* と多少異なる。*AKBh*: idaṃ apy ekāṃśāvyākaraṇaṃ yan na sarve janiṣyanta iti; *AKVy*: idam apy ekāṃśena vyākartavyaṃ. na sarve janiṣyaṃta iti.

(23) チベット訳では「生れるであろう」。

(24) samarthayati. チベット訳（'dzugs par byed de）は sthāpayati と読む。

(25) vistareṇe は vistareṇa に訂正。

(26) *AKVy* には ca の語がない。

(27) *AKBh* : paripṛcchya vyākaraṇam ; *AKVy* : paripṛcchā-vyākaraṇam.

(28) *AKBh* : paripraśnyete ; *AKVy* : paripṛchyete.

(29) evaṃ tu sūtre vyākṛtaṃ saṃskṛtena vyavasthāpya paṭhyate をチベット訳（mdo 'di ni tshig phal pa yin pa las legs par sbyar bar rnam par bshag nas 'don par byed do）によって atra tu sūtre prākṛtaṃ, etc. と訂正する。

(30) vistaraḥ prabhedo...-chabdena. チベット訳（srog kyang...sgras）をもってしても理解しにくいがひとまず vistara-prabhedo bhavati, yāvad anyo jīva iti yāvac-chabdena と訂正する。vistara-prabheda の合成語については *AKVy* 466,18 : sa-vistara-prabheda を参照。

3 根本随眠余論

(1) 随眠の繋

本論（*AKBh* 294,4; Pek 279a4; 玄奘 104a5; 真諦 257b11）

【問】ある人（pudgala）の、ある随眠が、ある所縁に対して随増するとき、その〔人〕はその〔所縁〕に対してその〔随眠〕と繋がれている[1]〔、と規定される〕。では〔その人は〕どの〔所縁〕に対して過去の〔随眠〕と[2]〔繋がれ〕、乃至、どの〔所縁〕に対して現在の〔随眠〕と〔繋がれるの〕か、ということのことを説くべきである。【答】総じて言えば、これらの煩悩は二種である。〔すなわち、〕貪・瞋・慢という、自相（特定の事物）〔を所縁とする〕煩悩と、見・疑・無明[3]という、共〔相（一般的な事物）を所縁とする〕煩悩とである。まずそのうちで、

(23) ある〔事物〕に対して、それらがすでに起こり、未断の場合、〔人は〕その事物に対して、過去・現前の貪・瞋・慢と繋がれている。

ある事物に対して過去および現在の貪・瞋・慢がすでに起こり、しかも未だ断ぜられていない場合、〔人は〕その事に対してそれら〔の煩悩〕に繋がれている。それら〔貪・瞋・慢〕は自相〔を所縁とする〕煩悩であるから必ずしもあらゆる〔人〕に、あらゆる〔事物〕に対して起こる訳ではない。

(24a) 意〔識相応〕の未来のそれらとは、あらゆる〔事物〕に対して〔繋がれる〕。

「ある〔事物に対して〕それらが未断の場合」〔という第二十三頌の句がここにも〕係るのである。〔人は〕三世の

事物すべてに対して、これら未来の、意地（意識相応）の、同じ貪・瞋・慢と繋がれる。[4] 意〔識相応〕の〔煩悩〕は三世〔すべて〕の対象をとるからである。

(24b) 自世〔の事物〕に対して、他のものと〔繋がれる〕。

〔人は〕未来の事物に対してのみ他の、未来の貪・瞋と繋がれる。では「他の〔貪・瞋〕」とは何か。五識身[5]〔相応〕の貪・瞋である。〔個人が〕生起する性質のある[6]〔煩悩〕と〔繋がれるの〕は以上のようである。[7]

いっぽう、その同じ〔煩悩で、〕

(24c) 不生のものとは、あらゆる〔事物〕に対して〔繋がれる〕。

不生の性質ある[8]五識身〔相応〕の〔煩悩〕とも、三世の事物すべてに対して〔人は〕繋がれる。[9]

(24cd) いっぽう、残余すべてとは、あらゆる〔事物〕に対して繋がれる。 (p. 295)

では「残余」とは何か。三世の見・疑・無明である。〔人は〕あらゆる事物に対して、そのすべてと繋がれる。共〔相を所縁とする〕煩悩だからである。「未断である限り」という〔第二十三頌の〕規定は〔ここでも〕引き続きはたらくのである。

称友疏 (*AKVy* 467,8; Pek 126b6)

その〔人〕はその〔所縁〕に対してその〔随眠〕と繋がれているとは、その人はその随眠に結びつけられていると知られるという意味である。自相（特定の事物）〔を所縁とする〕煩悩という場合、自相とは順楽受などの事物である。その場合、貪は順楽受の事物のみを所縁として生ずるから自相（特定の事物）〔を所縁とする〕煩悩と言われる。その縁ぜられている楽受に資する（順楽受）事物によって高ぶりが生ずるから慢も自相（特定の事物）〔を

所縁とする〕煩悩である。同様に、苦受に資する（順苦受）事物を所縁として瞋が生ずるから、瞋も自相（特定の事物）〔を所縁とする〕煩悩と言われる。見・疑等なる[10]、共〔相（一般的な事物）を所縁とする〕煩悩と〔という場合、〕共なる〔煩悩（karmadharaya）〕、あるいは共〔相なる所縁〕による煩悩（tatpuruṣa）が、「共〔相を所縁とする〕煩悩」である。これらは順楽受などの事物に対して無差別に生ずる。それゆえ、それを所縁として生じたものは、「共〔相を所縁とする〕煩悩」と言われる。

(23b)過去・現前の（atīta-pratyupasthita）

とは、過去と現在の（atīta-vartamāna）である。ある事物に対して貪・瞋・慢がすでに起こり云々とは、それら貪などは、六識身〔のいずれと相応する〕ものであれ、区別せずに説かれているから[11]、見苦所断、乃至、修所断の三世のある事物に対して可能性に応じてすでに起こり、しかも未だ断ぜられていない場合、〔人は〕その事に対してそれら貪等〔の煩悩〕に繋がれている。あたかも牡牛が綱で柱に〔繋がれている〕如くに。それら〔貪・瞋・慢〕は自相〔を所縁とする〕煩悩であるから必ずしもあらゆる人に、あらゆる〔事物〕に対して起こる訳ではないとは、ある〔特定の人〕に、ある〔特定の事物〕に対して〔のみ〕起こるという意味である。それゆえ、

(23c)ある〔事物〕に対して、それらがすでに起こり、未断の場合

と、それらを区別したのである。「未断の場合」と区別したのは、ある貪などによって、ある事物に対して繋がれた場合に、もしそれらが断ぜられれば、それらによってあらゆる〔事物〕に対して繋がれる訳ではないからである。断ぜられた〔貪など〕が境において随増することはないからである。

(24a)意〔識相応〕の未来のそれらとは、あらゆる〔事物〕に対して〔繋がれる〕

というように「意の」と言ったのは、

(24b) 自世〔の事物〕に対して、他のものと〔繋がれる〕

と〔次に〕五識身〔相応の煩悩〕を〔意識相応の煩悩とは〕別に説明しようとしているからである。そしてこれ（二四頌b句）は貪と瞋〔のみ〕を殊別するものである。（p. 468）慢は必ず意〔識相応〕だからである。三世の五部すべてに対して、これら未来の〔、意識相応の、同じ貪・瞋・慢〕と個々に繋がれる。というのは、有漏の事物であって、自相〔を所縁とする〕煩悩である貪によっても有貪とならず、瞋によって有瞋とならず、慢によって有慢とならないようなものはないが、個々にすべての有漏の事物を所縁とする未来の貪などは無量にあるからである。

未来の事物に対してのみ他の、未来の貪・瞋と繋がれるとは、心・心所はすべて所縁が決まっているから、生起する性質のあるそれら〔の煩悩〕と、未来の事物に対してのみ繋がれるというのである。五識身は現在を対象とするからである。「貪・瞋」といって慢を言わないのは、

(54ab) 見所断と、慢を伴う睡眠とは、意識地に属する

と説かれているから、慢は〔五識身とではなく〕意〔識とのみ相応する〕からである。

五識身〔相応〕の〔煩悩〕とも〔という場合、〕意〔識相応の煩悩〕とだけでないということを「も」の語は示している。それら不生の性質ある〔五識身相応の煩悩とも〕、三世の事物すべてに対して〔人は〕繋がれる。これら不生の性質ある〔煩悩〕は未来世にのみ存在するが、それらの所縁は〔三世に〕わたる（saṃcaramti）。不生の性質ある、煩悩とそれに相応する〔心所〕は、スヴァルチャラー〔草〕のように、ひたすら対象に向かったまま留まっている。なぜなら不生の性質ある〔煩悩〕は所縁を縁じても生じないからである。ゆえに、ある〔不生の性質ある煩悩〕の所縁は過去であり、あるものの〔所縁は〕現在であり、あるものの〔所縁は〕未来である。それらは所縁が不生だから不生なのではない。それではどうかといえば、縁が欠けることによって〔不生なの〕である。〔たとえ不生の性質

ある煩悩と三世にわたる所縁とが〔和合〕して現前するとしても、それ〕は分位上〔立てられた、つまり仮設の〕果を有するものであって、実体としての果を有するものではないというのが定説である。(12)

(24cd) いっぽう、残余すべてとは、あらゆる〔事物〕に対して繋がれる

とは、三世の見などの多くの部すべての〔煩悩〕と、三世の五部すべての事物に対して繋せられる（saṃyuta）つまり繋がれる（saṃyukta）という意味である。どうしてかといえば、共〔相を所縁とする〕煩悩だからであると言う。なぜなら、これら〔残余のすべての煩悩〕は、すべて〔の人〕に、あらゆる〔事物〕において、ありうるからである。〔それらは〕五取蘊を所縁とするからである。

注

（1）saṃprayuktaḥ は *AKVy* に従い saṃyuktaḥ に訂正。
（2）atīte na は atītena に訂正。
（3）ḍavidyāḥ は 'vidyāḥ に訂正。
（4）saṃyutas は *AKVy* に従い saṃyuktas に訂正。
（5）pañca vijñānakāyikā は pañcavijñānakāyikā に訂正。
（6）utpattidharmabhir は平川索引により utpattidharmibhir に訂正。
（7）eva はチベット訳に従い evaṃ に訂正。
（8）utpattidharmabhir は *AKVy* に従い utpattidharmibhir に訂正。
（9）文中のダンダは除く。
（10）°ādayaḥ は *AKBh* のように °avidyāḥ とあるべきかと思われるが、チベット訳（la sogs）も °ādayaḥ を示唆する。
（11）°ābhidhyānād は °ābhidhānād に訂正。

(12) avasthā-phalaṃ hi sāmagryaṃ na dravya-phalam iti siddhāṃtaḥ. この「定説」の典拠は見出し難い。

(2) 三世実有説

本論 (*AKBh* 295,2; Pek 279b5; 玄奘 104a23; 真諦 257b29)

【問】それでは、この過去と未来〔の諸行〕は実体として(1)存在するのか、あるいは〔そうでは〕ないのか。もし〔実体として〕存在するなら、あらゆる時に存在することになるから、諸行が常住であるということになろう。また〔実体として存在するのでは〕ないのなら、どうして〔有情は〕その〔過去と未来の諸行〕に対して、その〔過去と未来の随眠〕と繋がれたり、あるいは〔逆に〕離れたりするというのか。【答】毘婆沙師たちは、〔四つの〕有為相と結びつくから諸行が常住であるとは主張しないが、

(25a) 一切時の存在性がある(2)

と明白に主張する。【問】なぜか。【答】〔まず、世尊が〕

(25ab) 説かれたことによる。

世尊は「比丘たちよ、もし過去の色が(3)無かったなら、多聞の聖弟子が過去の色に対する関心を捨てることはなかったであろう。過去の色が有るからこそ、多聞の聖弟子は過去の色に対する関心を捨てるのである。もし未来の色が無かったなら、多聞の聖弟子が未来の色に対する喜びを断つことはなかったであろう。未来の色が有るからこそ〔未来の色に対する喜びを断つのである(4)〕」云々と説かれたからである。〔また〕

(25b) 二つによる。

〔世尊は〕「識は二つによって生ずる。二つとは何か。眼と色、乃至、意と法とである」[5]と説かれた。そして[6]過去・未来が無かったなら、それを所縁とする識は、二つによっては存在しないこととなろう。まず以上のように、教〔証〕によって過去・未来は有る。

理〔証〕によっても〔過去・未来は有る。すなわち、〕

(25b) 有なる対象による。

対象が有るときに識は起こり、〔対象が〕無いときには〔起こら〕ない。また、もし過去・未来が無かったなら、〔それを所縁とする〕識は所縁をもたないこととなろう。ゆえに識そのものが無いこととなろう。所縁が無いからである。

(25b) 果報による。

また、もし過去が無かったなら、〔過去につくった〕浄・不浄の業の果報は、将来どうして有りえようか。果報が生ずる時には (p. 296) 〔それの原因である〕異熟因は現在のものとしては無いからである。ゆえに過去・未来は有る、と毘婆沙師は〔主張する〕。また、一切が有ると説く人は、このことを必ず認めねばならない、と伝説する。なぜなら、

(25cd) それが有ると説くから「一切が有ると説く者たち」と認められる

からである。「過去・現在・未来すべてが有る」と主張する人々が「一切が有ると説く者たち（説一切有部）」である。いっぽう、「一部[7]〔の諸行、すなわち、〕現在〔すべて〕と、未だ果を与えていない過去の業とは〔実体として〕存在するが、〔他の〕一部〔の諸行、すなわち、〕すでに果を与えた過去の〔業〕と、未来〔すべて〕とは存在しない」と、場合分けして説く者たちは分別論者である。

【問】ではその説一切有部にはいくばくがあるか。【答】〔答えて〕言う。

(25d-26b) それは四種であって、〔三世の別はそれぞれ〕①様態、②特徴、③段階、④異なった〔見方〕、の違い〔によると説く者〕と呼ばれる。

①様態の違いによるとするのは大徳法救（Dharmatrāta）である。かれは、「法が〔三〕世を通過して行くとき、様態は別様になるが、実体そのものは変わらない。例えば、黄金の器を潰して他のものに変えても、形態は変わるが色は変わらないのと同様に、また、牛乳が酪へと変化しつつあるときには、〔牛乳であったときの〕味・勢力・熟成度を捨てるが〔乳白〕色を〔捨て〕ないのと同様に、〔有為〕法もまた、未来世より現在世にやって来るとき、未来の様態を捨てるが、実体としての様態を〔捨てるのでは〕ない。同様に、現在〔世〕より過去世に向かうとき、現在の様態を捨てるが、実体としての様態を〔捨てるのでは〕ない」と言った、と伝説する。

②特徴の違いによるとするのは大徳妙音（Ghoṣaka）である。かれは、「法が〔三〕世を通過していくとき、過去〔の法〕は過去の特徴と結びつき、未来・現在の特徴と〔も〕離れている訳ではない。未来〔の法〕は未来の特徴と結びつき、過去・現在〔の特徴〕と〔も〕離れている訳ではない。同じく、現在〔の法〕も、〔現在の特徴と結びつき、〕過去・未来〔の特徴〕と離れている訳ではない。例えば、男が一人の女に心を染めているとき、他の〔女〕たちに心を染めない訳ではないのと同様である」と言った、と伝説する。

③段階の違いによるとするのは大徳世友（Vasumitra）である。かれは、「法が〔三〕世を[8]通過して行くとき、〔過去等の〕段階段階に達してそれぞれ別個に〔過去等と〕説示される。〔それは〕実体が別であるからではなく、段階が別だからである。例えば、ひとつの〔算盤の〕珠が一の位に置かれると一と呼ばれ、百の位では百と、千の位では千と〔呼ばれる〕のと同様である」と言った、と伝説する。(p. 297)

④〔見方〕の違いによるとするのは大徳覚天（Buddhadeva）である。かれは、「法が〔三〕世を通過して行くとき、前後に相待してそれぞれ別なるものと呼ばれる〔にすぎない〕[9]。例えば、一人の女が、母とも呼ばれ、娘とも〔呼ばれる〕[10]のと同様である」と言った、と伝説する。以上これら四種の「一切が有ると説く者たち（説一切有部）」がある。

ところでかれらのうち、第一の者は転変を主張するからサーンキャ（数論）の陣営に入れるべきである。第二の者には〔三〕世の混乱があることになる。一切〔時の法〕に一切〔時〕の特徴が結びつくことになるから[11]。また、男にとって、ある女には貪が現行し、ある〔女〕にはただ〔貪の〕具有（samanvāgama）[12]があるのみであるから、どうしてここに共通性があろうか。第四の者にとっても、一つの時間に、三世が有ることになってしまう。過去世における前と後の二瞬間が過去・未来となり、〔両者の〕中間にある瞬間が現在となる。未来においても同様である。

ゆえにこれら〔四大論師〕すべてのうち、

（26c）第三〔の大徳世友〕が勝れている。

この、段階の違いによるとする者が、である。かれにとっては

（26cd）〔三〕世は作用（kāritra）によって設定される

と伝説する。その法が〔未だ〕作用をなしていない時には、〔その法は〕未来〔法〕であり、作用をなしている時には現在〔法〕であり、〔すでに〕なしおえて滅した時には過去〔法〕である。

【問】以上すべてはよく理解できる。しかし、次のことが説明されねばならない。もし過去も未来も実体として存在するならば、なぜそれは過去あるいは未来と呼ばれるのか。【毘婆沙師】「〔三〕世は作用によって設定され

る」と言ったではないか。【世親】もしそうなら、現在の、認識作用に参与していない（彼同分の、tatsabhāga）眼にどんな作用があると言うのか。【毘婆沙師】与果・取〔果の作用〕である。【世親】それでは、過去の同類因などにも与果はあるから〔過去法にも〕作用があるという過失に堕することになろう。あるいは、半分作用があるということになろう。ゆえに〔三世の〕特徴に混乱が生じるであろう。

また次のことも説明されねばならない。同一のその本体をもって存在する〔有為〕法が常に作用をなそうとするのを

(27a) 何が妨げるのか。

それ〔があること〕によって、ある時には〔有為法が〕作用をなし、またある時には〔作用をなさ〕ないように、〔何が妨げるのか〕。もし、諸縁がそろわないことが、である〔と言う〕なら、〔そうでは〕ない。〔有為法である諸縁は〕常に存在するということを〔君たちは〕承認しているからである。また、過去・未来・現在の、作用と呼ばれるもの、

(27a) それはどのようなものか。

作用にもさらにまた別の作用があるのか。もしそれが過去でもなく、未来でもなく、現在でもなく、しかも存在するのであるならば、そのことによって〔その作用と呼ばれるものは〕無為〔法〕であるから、常に存在することになってしまう。ゆえに〔君たちは〕「法が〔未だ〕作用[13]をなしていない時には未来〔法〕である」と言うべきではない。

【毘婆沙師】もし〔当の有為〕法と別に作用がある〔と考える〕ならばそのような不都合があろう。しかしそれ〔作用〕は〔当の有為法と〕

(27a) 別のものではない。

ゆえにそのような不都合はない。【世親】それではそ〔の法〕そのものが

(27b) 〔三〕世と結びつきはしない。

もし法そのものがすなわち作用であるならば、なぜ法そのものがその同じ本体をもって存在しつつ、ある時には過去と呼ばれ、またある時には未来〔と呼ばれる〕のか。ゆえに〔三〕世の設定が成立しないのである。

【毘婆沙師】どうして成立しないであろうか。なぜなら、未だ生じていない法が未来であり、生じており、未だ消滅していない〔法〕が現在であり、すでに消滅した〔法〕が過去だからである。

【世親】ここでまさに次のことを説明すべきである。もし現在が実有であるように過去・未来も〔実〕有であるならば、その

(27bc) そのようにして〔実〕有である〔有為法〕にとっての、未生であることと、すでに消滅したということとは何によるのか。

その同一の本体をもって存在する〔有為〕法にとって、「未生である」あるいは[14]「すでに消滅した」ということのことが、どうして成り立つであろうか。そ〔の有為法〕にとって、そのものが無いから「〔この有為法は〕未生である」と言われるような何が以前には無かったのか。また、そのものが無いから「〔この有為法は〕すでに消滅した」と言われるような何が後には無いのか。ゆえに、もし「〔有為法は〕もと無くして〔今〕有り、有り終わってまた無くなってしまう」ということが認められないなら、その場合、決して三世は成り立たないのである。

また〔先に君は〕「〔有為法は〕有為相と結びつくから、常住であるという不都合にはならない」と言ったが、それはただ言葉だけ〔の説明〕である。生起も消滅も合理的〔に説明でき〕ないからである。「実にその〔有為〕法は常

に存在する。かつまた常住ではない」というこの言葉づかいは前代未〔聞〕である。実に〔次のように〕も説かれる。

〔有為法の〕本体（svabhāva）は常時存在し、
様態（bhāva）は常住とは認められない。
また、様態は本体と別のものではない。

〔これは〕明らかに自在天のなしわざである。（p. 299）

他方、〔君たちは〕「〔世尊が〕説かれたことによる（25ab）」と言ったが、われわれもまた「過去・未来は有る」と言う。しかし、過去とはかつて有ったものであり、未来とは、原因が有れば有るであろうものである。このように(15)〔解釈〕して「有る」と言うのであり、「実体として有る」〔と言うのでは〕ない。【毘婆沙師】しかし、だれが「それ（過去・未来）は現在の如くに存在する」とこのように言ったか。【世親】それ以外のどのような仕方で存在すると〔言うの〕か。【毘婆沙師】過去・未来の本体をもって〔存在するの〕である。【世親】では君にこの〔難問〕が立ちふさがることになる。「もし〔有為法が〕常に存在するなら、どうしてそれが過去と、また未来と呼ばれるのか」と。ゆえに、かつて有った原因がかつて有ったことと、および、これから有るであろうこととを知らしめようとして、因果関係を否定する見解をしりぞけるために、世尊は「過去は有る。未来は有る」と説かれたのである。〝有る〟（asti）という語が不変化詞（nipāta）であるから。例えば、「燈がかつては無かったことが〝有る〟。あとには無いことが〝有る〟」と言う人々がある。(16)また、例えば、「その燈は消滅して〝有る〟が、わたしが消したのではない」と〔言う人々がある〕。〔これと〕同じようにして「過去・未来も有る」と説かれたのである。というのは、さもなくば、過去・未来の存在そのものが成り立たないであろうから。

【毘婆沙師】では世尊は、杖髻外道(17)〔の邪見〕について、「過去し、尽き、滅し、消え、変異した業、それは

有る」[18]と説かれたが、かれら〔外道たち〕はそれぞれの業がかつては有ったということを〔も〕認めないのか。【世親】しかし、そこでは〔世尊は〕そ〔の、かつて有った業〕によって、そ〔の殺人者〕の〔心身の〕相続の中にもたらされた、結果を与える能力を念頭に置いて〔「有る」と〕説かれたのである。もしそうではなくして、〔過去の業が、〕おのが〔本〕体をもって存在し〔続け〕るならば、〔それは〕過去〔の業として〕成り立つはずがないからである。

このようにして、このことは次の通りである〔と知るべき〕である。[19]すなわち世尊が『勝義空〔経〕』[20]において「眼は生じつつあるとき、[21]どこからやってくる訳でもない。消滅しつつあるとき、どこに集まるという訳でもない。このように、比丘たちよ、眼は〔もと〕無くして〔今〕有り、有り終わって無に帰する」[22]と説かれた通りなのである。

もし未来の眼が存在するなら「〔もと〕無くして〔今〕有る（abhūtvā bhavati）」[23]とは説かれなかったであろう。もし「現在世において〔眼が、もと〕無くして〔今〕有る」〔ということである〕と〔言う〕ならば、〔そうでは〕ない。〔現在〕世は〔有為法の本〕体と別のものではないからである。もし、おのが本体において〔眼が、もと〕無くして〔今〕有る、〔ということであると言う〕ならば、「未来の眼は存在しない」というこのことが成立する。

また〔君たちは〕「二つによって識が生ずる〔と世尊が説かれた〕から」と言ったが、ひとまずこのことを吟味せねばならない。意と法[24]とによって意識は生ずるが、意が〔意識を〕生み出す[25]条件であるのと同様に、法も〔意識を生み出す条件なの〕か、あるいは、法は単なる所縁であるのか、と。まず、もし法が〔意識を〕生み出す条件であるならば、千劫の後に生じるか、あるいは〔生じ〕ない〔かも知れない〕未来〔の法〕がどうして今〔意〕識を生ぜしめるであろうか。また涅槃は一切の活動の止滅であるから、〔意識を〕生み出すものとしてふさわしくない。〔他方〕もし法が単なる所縁であるのみならば、われわれ〔もまた〕「過去・未来も所縁である」と主張する。

【毘婆沙師】もし〔過去・未来が実〕在しないのなら、どうして所縁となろうか。【世親】この点について今やわれわれは「それ（過去・未来）が所縁となるような在り方で[26]〔それは〕存在するのである」と答えよう。【毘婆沙師】それはどのような在り方で所縁となるのか。【世親】〔それぞれ〕「有った」「有るだろう」と〔いう在り方で所縁となるのである〕。だれも過去の色あるいは受を思い起こすとき「有る」とは見ないからである。それではどう〔見るの〕か。「有った」と〔見るのである〕。あたかも現在の色の如くに、そのように〔以前に〕知覚されたその過去〔の色〕が思い起こされるのである。また、未来〔の色〕が、現在〔の色〕として生ずるが如くに、そのように観念によって捉えられるのである。[27]しかし、もしそれ（過去・未来）が〔現在と〕まったく同じように存在するなら〔過去・未来が〕現在であることになってしまう。もし〔現在と同じように〕存在するのでないなら、非存在も所縁となるということが成り立つ。

もし、それ（過去・未来）はその同じ〔現在〕が散乱したものである、と〔言う〕ならば、（p. 300）〔そうでは〕ない。散乱したものは捉えられないからである。またもしそれ（過去・未来の色）は、その〔現在の〕色と同一のものであるが、ただ極微にまで分解している〔点のみが異なると言う〕ならば、もしそうなら、極微は常住であることになってしまう。またもしそうなら、極微の集散のみがあることになってしまう。けれども〔それでは〕何物も生じず、何物も滅しないのであるから、邪命外道の主張によりかかることになる。また、「眼は生じつつあるとき、どこからやってくる訳でもない」云々という経がないがしろにされることとなる。〔さらに〕極微の集積ではない受等がどうして散乱するであろうか。それら（受等）も〔過去に〕生じて知覚された通りに思い起こされるのである。また、もしそれらが、そのままのものであるならば、常住であることになってしまう。もし〔そうでは〕ないならば、非存在も所縁となるということが成立する。

【毘婆沙師】もし非存在も所縁となるなら、第十三処も[28]所縁となろう[29]。【世親】では「第十三処は無い」というこの認識の所縁は何か。【毘婆沙師】まさしくその〔「第十三処」という〕名称が〔その認識の〕所縁である。【世親】もしそうならまさしく〔その「第十三処」という〕名称は無いと理解されることになる〔が、その名称自体は有るのである〕[30]。また、音声が前に無かったことを縁ずる人がある場合、何がその人の所縁か。【毘婆沙師】音声そのものがである。【世親】もしそうなら、音声が無いことを望む人に音声そのものを発すべきであろう[31]。もし未来の段階にある〔音声〕が〔所縁である〕というなら、〔実〕在する〔未来の音声〕に対して、どうして「無い」という認識が〔起ころう〕か。もし「〔その音声は〕現在に無い」と〔いう認識が起こる〕というなら、〔そうでは〕ない。〔三世すべてが本質的に〕同一であるから[32]。あるいは、その〔未来と現在との間に〕何らかの区別があるとすれば、そ〔の区別〕が〔もと〕無くして〔今〕有る、ということが成立する[33]。ゆえに存在と非存在との両者が認識の所縁である。【毘婆沙師】それでは菩薩が「およそ世に存在せぬものをわたしが知り、あるいは見るということ、その可能性はない[34]」と〔経に〕説かれたのを〔どう説明するのか〕。【世親】「〔わたし〕以外の人々は増上慢をもち、有りもしない光明をも有ると考える。しかしわたしは存在する〔光明〕のみを有ると考える」という、このことがそ〔の経〕における〔菩薩の〕意図である。もしそうではなくて、一切の認識が、存在するものを所縁とするのであれば、どうしてこ〔の菩薩〕に「いったいわたしが知り、見た、あの光明は存在するのか、せぬのか」云々[35]という〔迷いが〕あろうか。あるいはまた、〔菩薩と、菩薩以外の者との間に〕どのような区別があろうか。まさしくこのことは〔必ず〕このように〔理解すべきである〕[36]。なぜなら世尊は別〔の経〕で、「さあ[37]、わが声聞、比丘よ、乃至、そ〔の比丘〕は、朝[38]、教えられたなら、夕べには卓越性に向かうであろう。夕べに教えられたなら、朝には[39]卓越性に向かうであろう。そして有なるを有と、非有なるを非有と[40]、まだ上があるものをまだ上があるものと、無上なるを無

上と知るであろう」[41]と説かれているからである。ゆえに「識は存在するものを所縁とするゆえに」というこのことも〔三世実有説の〕根拠とはならない。

また〔君は〕「果ゆえに」（AK V, 25b）と言ったが、経量部の人々は決して過去の業から〔ただちに現在の〕果報が起こるとは説明しない。ではどうなのか。それ（過去の業）を先とする特殊な相続からであるということを「我論破斥〔の章〕」において解説するであろう。

【世親】ところで、過去・未来が実体として存在する〔と主張する〕人にとって、〔業の〕果報は常にあるのだから、その場合、〔その〕業にはどのような能力があるというのか。【毘婆沙師】〔果報を〕生起させる能力である。【世親】それなら、〔果報の〕生起は、〔もと〕無くして〔今〕有るということが成り立つ。（p. 301）また、もしすべてが存在するなら[42]、何にとって何に対する能力がある〔と言う〕のか。また、もしそうなら、雨衆外道（Varṣaganya＝数論）[43]の主張が示されたことになる。〔すなわち〕「有はまさしく有である。非有はまさしく非有である。非有に生起はない。有に消滅はない」と。【毘婆沙師】それでは現在のものにすることに対して能力がある〔としよう〕。【世親】その「現在のものにすること」とは何なのか。もし、「別の場所に引いてゆくことである」というなら、〔業の果報が〕常住であるということになってしまう。また、〔受などの〕非物質的な〔法〕にどうしてそれがあろうか。また、それ（果報）を〔別の場所に〕引いてゆくことは、〔もと〕無くして〔その時はじめて〕存在するものである。もし、「〔果報の〕本体が〔業によって〕区別される」というなら、〔その区別が、もと〕無くして〔今〕存在する、ということが成り立つ。

ゆえに、〔もし〕「過去・未来が実体として存在する」とこのように主張する〔ならば、その〕一切有の主張は聖教にかなっていない。しかし〔もし〕経において「一切が存在する」と〔世尊によって〕説かれた通りに主張する

〔ならば〕、〔聖教に〕かなっている。では経にはどのように「一切が存在する」と説かれているのか。「〈一切が存在する〉とは、婆羅門よ、十二処すべてが、であります」[44]とである。あるいは、三世〔も説かれた〕。しかしそれが有る通りに説かれた〔にすぎない〕。【毘婆沙師】では、過去・未来が存在しないなら、〔有情は〕どうしてそれに、あるいは、それにおいて、繋がれるか。【世親】それから生じ、それの原因となる随眠があるから、煩悩に〔繋がれ〕、それを所縁とする煩悩[45]の随眠があるから、〔その〕事物において繋がれるのである。

しかし毘婆沙師たちは〔次のように主張する。〕過去・未来はまさしく存在する。通釈し得ないものについては、自ら〔の宗義〕を愛する者はこのように知らなければならない[46]。

(27d) 実に法性は奥深い

〔と。すなわち〕必ずしも論究によって証明される[47]訳ではない、と。①説き方（paryāya）がある。〔すなわち、〕甲が生じ、甲が滅する。色が生じ、色が滅するのである。②説き方がある。甲が生じ、乙が滅する。未来が生じ、現在が滅するのである。③〔説き方がある。〕時間（世）も生ずる。生じようとする〔有為法〕は、世に含まれるからである。④〔説き方がある。〕世からも生ずる。未来世は多くの瞬間をもつから。傍論としてもたらされた〔議論〕が完了した。

称友疏（*AKVy* 468,24；Pek 127b3）[48]

どうして〔有情は〕その〔過去と未来の諸行〕に対して、その〔過去と未来の随眠〕と繋がれたり〔云々〕とは、どうして過去と未来の事物に対して、その過去と未来の随眠によって繋がれたり、あるいは離れたりするというのかというのである。あるいは、どうして〔煩悩が〕未断と已断の分位に配せられたりするであろうか、というのであ

る。有為相と結びつくからとは、生などの有為相は、有為〔法〕が時を移行するようにはたらく[49]、ゆえに、それら〔有為法〕の常住性は主張されない[50]。

「比丘たちよ、もし過去の色が〔無かったなら[51]〕」というその経の初めにはつぎのように誦せられている。「過去・未来の色は無常である。現在〔の色〕については言うまでもない。このように観ずる多聞の聖弟子は、過去の色に対する関心を捨て、未来の色を喜ばず、現在の色を厭離し、離染し、滅するために行ずるのである。比丘たちよ、もし過去の色が無かったなら、多聞の聖弟子が過去の色に対する関心を捨てることはなかったであろう。過去の色が有るからこそ、(p. 459) 多聞の聖弟子は過去の色に対する関心を捨てるのである。もし未来の色が無かったなら、多聞の聖弟子が未来の色に対する喜びを断つことはなかったであろう。未来の色が有るからこそ、多聞の聖弟子は未来の色に対する喜びを断つのである。比丘たちよ、もし現在の色が無かったなら」云々と。

「多聞の聖弟子が過去の色に対する関心を捨てるということはなかったであろう」とは、〔もし過去の色が無かったなら〕対象が無いのであるから、離染する時に、過去の対象に関心をもった聖弟子の智慧が関心をもたないものとなることはないであろうという意味である。過去の色に関心をもつ時に、それに対して執着するからである。喜ぶとは、切望するということである。

「比丘たちよ、もし現在の色が無かったなら、多聞の聖弟子が現在の色を厭離し、離染し、滅するために行ずることはなかったであろう[52]」というそのことは、〔毘婆沙師と軌範師世親との〕両方の側で承認されているから〔本文には教証として〕述べられていないのである。

(25b) 二つによる

とは、先には〔世尊が〕直説されたと明示されているが、今度は意味的に〔説かれたの〕であって直説されたのでは

ないという違いがある。意識は、二つによっては存在しないこととなろう。「過去と未来とを所縁とする」と形容〔される識〕はである。

ゆえに識そのものが無いこととなろう。所縁が無いからであるとは、認識さるべきものが有るときに識が〔有る〕からである。またこの点に関して〔次のような〕論証〔式が立てられる〕。

〔主張〕意識は実在するものを所縁とするもののみである。

〔理由〕認識をその本質とするから。

〔喩例〕眼識の如くに。

(25b) 果報による

とは、〔論証式にすれば次のようになる。〕

〔主張〕過去の浄・不浄の業はまさしく存在するものをその自相とする。

〔理由〕異熟の時に果が生ずるから。

〔喩例〕現在の法の如くに。

【法救】様態は別様になるがとは、過去・未来・現在という様態には変化が生ずる、という意味である。実体そのものは変わらないとは、色などの自相には変化はないという意味である。というのは、未来〔の法〕は現在世に到達するときに未来の様態を捨て、現在の様態を得る。現在〔の法〕が過去〔世に到達するとき〕も〔同様である〕。黄金と牛乳という二つの喩例は、順次、形状と性質が変化することを示すためである。

【妙音】特徴の違いによるとする者にあっては、「特徴がはたらきを得る」ということに基づいて〔三世の別を〕立てる。それゆえにこそ、「法が〔三〕世を通過していくとき、過去〔の法〕は過去の特徴と結びつき、未来・現在

の特徴と〔も〕離れている訳ではない」云々と言う。[53] もし未来〔の法〕が過去・現在の〔特徴〕と離れているならば、その同じ未来〔の法〕が現在となりあるいは過去となることはないであろう。もし過去〔の法〕が未来・現在〔の特徴〕と離れているならば、未来〔の法〕が現在となりそして過去となることはないであろう。〔もし〕現在〔の法〕が過去・未来〔の特徴〕と離れているならば、同じ未来〔の法〕が現在となり現在〔の法〕が過去となることはないであろう。[54] 確かに〔法が〕はたらきを得た特徴に結びついたとき〔現在として〕立てられるのである。それ以外の〔特徴とも〕離れている訳ではない〔とは、それ以外の特徴を〕欠いている訳ではないという意味である。だからこそ、(p. 470)「例えば、男が一人の女に心を染めているとき、他の〔女〕たちに心を染めない訳ではないのと同様である」と例示するのである。こ〔の男〕には一人の女に対して貪の取著がはたらいている。他の女たちに対しては貪の得のみがあり、〔貪の〕現行はないのである。

【世友】段階の違いによるとする者にあっては、段階に基づいて〔三世の別を〕立てる。甲という段階においてその法が作用を行なわない場合、甲の段階における〔法が〕「未来」と言われる。乙〔という段階〕において〔法が作用を〕行なう場合、乙〔の段階〕における〔法が〕現在〔と言われる〕。丙〔という段階〕において〔法が作用を〕なして消滅した場合、丙〔の段階〕における〔法が〕過去〔と言われるのである〕。ゆえに、段階段階に達したとき、段階が別だから、未来の段階に達しては未来〔と説示され〕乃至、過去の段階に達しては過去と〔説示されるというように〕、それぞれ別個に説示されるのであって、実体が別であるからではない。〔つまり、三世の法にそれぞれ〕別の特徴がある訳ではなく、未来等の段階に達した〔法〕が、「未来」等の語で説示されるにすぎない、という意味である。だからこそ、例えば、ひとつの珠（vartikā）がと例示するのである。例えば一つの珠（gulikā）が一の位に置かれると、〔つまり〕一の位置に配せられると、一と呼ばれる。同様に百の位では百と、千の位では千と

呼ばれる。段階の違いに基づいて〔そう呼ばれるのである〕。そ〔の珠〕に本質的な変化がある訳ではない。それではどうなのかといえば、位置の違いによって数を表示する別の名称が生ずると〔言うのである〕。

【覚天】前後に相待してそれぞれ別なるものと呼ばれるとは、前と後とに相待して過去・未来・現在と呼ばれるという意味である。前、すなわち過去あるいは現在、に相待して未来と〔呼ばれ〕、前すなわち過去、あるいは後すなわち未来、に相待して現在と〔呼ばれ〕、後、すなわち現在あるいは未来、に相待して過去と〔呼ばれる〕。〔見方の〕違いによるとする者にあっては、前後に相待して〔三世の別を〕立てる。だからこそ、「例えば、一人の女が、母とも呼ばれ、娘とも[55]〔呼ばれる〕」と例示する。例えば一人の女が娘に相待すれば母と呼ばれ、母に相待すれば娘と〔呼ばれる〕ように、前後に相待して〔それぞれ別なるものと呼ばれるの〕であって、実体が別だからではない。

【法救批判】サーンキャ（数論）の陣営に入れるべきであるについて、数論の陣営の否定は、そのままかれ（法救）の陣営の否定であり、数論は先に否定されている[56]という意図である。

【妙音批判】第二の者にも〔つまり〕大徳妙音にも世の混乱があることになる。〔すなわち〕過去世として認められたものが現在とも未来ともなる。どのように〔考えて〕かといえば、過去〔の法〕は[57]、過去の特徴と結びついていながら、未来と現在の特徴と〔も〕離れている訳ではない。まさに結びついているという意味である。未来〔の法〕も、未来の特徴と結びついていて、〔しかも〕過去と現在の特徴と〔も〕離れている訳ではない。現在〔の法〕も、現在の特徴と結びついていて、〔しかも〕過去と未来の特徴と〔も〕離れている訳ではないと〔考えて〕である。一つ一つに三つの特徴が結びつくことになるから、過去は未来でも現在でもあることになる。未来〔世〕と現在〔世〕も同様のことが当てはまる。どうしてここに共通性があろうかとは、男にとって、〔ある女には貪が現行し、〕ある

〔女〕にはただ〔貪の〕具有があるのみである。それと同様に、法には一つの特徴〔のみ〕があって、他の二つ[58]の特徴は存在せず、そのためにこのようにたとえが示されたのか。〔そうではない。法には三つの特徴があるからである。〕ゆえに共通性はない。

【覚天批判】第四の者にとっても、〔つまり〕大徳覚天にとっても、一つの時間に、三世があることになってしまうという場合、ただ一つの過去（p. 471）世において前と後の瞬間が立てられる。〔つまり〕そこにおける前と後の二瞬間が過去・未来となる。前の瞬間が過去で後〔の瞬間〕が未来である。〔両者の〕中間にある〔瞬間〕が現在となる。ゆえに過去世において三世があることになってしまうのである。

ゆえにこれら〔四論師〕すべてのうち、

(26c) 第三〔の大徳世友〕が勝れている

と毘婆沙師は〔言う〕。どうして勝れているのか〔といえば〕、なぜならかれにとっては

(26cd) 〔三〕世は作用によって設定される

からである、と言う。ところで、作用とは眼〔根〕などの「見る」などである。色〔処〕などにも自らの根（＝眼根）の対象となるという作用が〔ある〕。

もしそうなら云々について。もし作用によって〔三世が〕設定されるのであれば認識作用に参与していない（彼同分の）眼にどんな作用があると言うのか。作用（kāritra）という特徴を有する、自らの機能（svakarman）をなさないもの、それが「認識作用に参与していない（彼同分の）もの」である。[59] その〔認識作用に参与していない（彼同分の）眼根〕には「見る」という特徴を有する作用はない。それがどうして現在〔の法〕なのかというのが〔その問いの〕意図である。与果・取〔果の作用〕であるとは、[60] その眼は自己の等流果を取り〔つまり〕牽引し、そ

して果を与える〔つまり〕直後の等流果と士用果とを与えるという〔作用があると言う〕のである。たとえ「見る」という作用をしなくても、他の果を作る〔という作用をする〕から、それには与果・取〔果の作用が〕実在するので、それは現在〔の法〕であると設定される。

それでは、過去の同類因などにもという場合、「など」という語は異熟因などを含む。それらに〔も〕与果はあるからである。

〔同類因と遍行因との〕二は、現在なると過去なるとが〔果を与え、異熟因〕一つは過去なる時〔果を〕与える[61]

(*AK* II, 59cd)

と説かれているからである。〔このように与果の〕作用があるのだから、〔過去法にも〕作用があるという過失に堕することになろう。したがって、これら過去の同類因などに〔も〕、現在〔法〕と同様に作用が実在するから、〔それらは〕現在であるということになる。ゆえに〔三世の〕特徴に混乱が生じるであろう。

君は、「取果と与果との両方があるものが現在であり、どちらか一つがあるものは現在ではない」と言うかも知れない。だから次のように言われる。あるいは、半分作用があるということになろう[62]、と。「過失に堕する」という〔先の語がここにも〕係っている。「あるいは、半分作用があるという過失に堕するということになろう」〔というのである〕。〔つまり〕「あるいは、それら過去〔の法〕が半分現在であるという過失に堕するであろう」〔というのである〕。取果の作用[63]がすでに滅しているからそれらは過去〔法〕の特徴を備えており、また、与果の作用が現に存在しているから現在〔法〕の特徴を〔も〕備えている。そのことこそ特徴に混乱が生じるという過ちなのである。というのは、作用が滅したものが過去であり、作用が到達していないものが未来であり、作用が到達して滅していないものが現在であるというこのことが、過去などの〔三〕世の規定として認められているからである。

(27a) 何が妨げるのか

という場合、〔「妨げる」(vighnam) という〕この語の形は中性である。何が障害するものであるかという意味である。〔これは〕それにはどういう妨げがあるか〔という意味の bahuvrīhi 合成語〕であるから、「作用はどういう妨げがあるのか[64]」という〔意味であると〕他の人々は〔解釈する〕。

もし、諸縁がそろわないことが、である〔と言う〕なら、〔つまり、何が有為法の作用を妨げるのかという〕そのことに関して、「因〔縁〕や等無間〔縁〕などの諸縁がそろわない。ゆえに、常に作用を行なう訳ではない」と、そのように〔考えるかも〕しれないが、〔そうでは〕ない。〔有為法である諸縁は〕常に存在するということを〔君たちは〕承認しているからである。〔つまり〕諸縁がそろわないと考えることは道理に合わない。なぜなら、諸縁は (p. 472) 常に存在するということを君たちは承認しているからである。実在するもの (sat) は消滅しないからである。

また、過去の作用云々〔という場合〕、また、定説中に「作用が滅したものが過去である」云々と説かれているから、過去・未来・現在の、作用と呼ばれる、〔そういう〕作用 (甲) にも、それ (乙) あるがゆえにそれ (甲) が過去等と呼ばれるような、さらにまた別の作用 (乙) があるのか。もしあるならば、無限遡及の過失に堕することになる。もしないならば、それでは作用が未来などであることが、〔作用の〕自らなる存在の仕方に依ることとなり、諸法 (bhāva) が未来などであるということも同様のこととなろう。〔そのような〕作用を考えてどうなるというのか。それ (作用) が過去である等々がどうして〔成り立つ〕であろうか[65]。

もしそれが過去でもなく云々という場合、過去でもなく、未来でもなく、現在でもないもの、それは無為〔法〕である。ゆえに、無為〔法〕であるから、常に存在することになってしまう。「作用が」という〔先の語がここに

も〕係っているのである。だからどうなのかといえば、ゆえに〔君たちは〕「法が〔未だ〕作用をなしていない時には未来〔法〕である」と言うべきではない、と言う。作用が〔常に存在しつつ、しかも作用を〕行なうことができないことになってしまうからである。

そのような不都合があろう云々とは、もし〔当の有為〕法と別に作用がある〔と考える〕ならば、作用にまた別の作用があるというように〔無限遡及の〕過失に堕したり[66]、あるいは無為〔法〕となるという過失に堕したりという、そのような不都合があろうというのである。しかしそれは〔当の有為法と〕

(27a) 別のものではない[67]。

ゆえに、その〔ような〕不都合はない。

その同じ本体をもってとは、現在〔の法〕の本性、それをもってという意味である。

そ〔の有為法〕にとって、何が以前には無かったのかとは、未来の段階においてである。もし作用があるとすれば、〔作用と法とは〕別ではないから、「法そのものが無かった」と言っていることになろう。また、何が後には無いのかとは過去の段階においてである。もし作用があるとすれば、法と作用とは別ではないから、「法そのものが無い」と言っていることになるであろう。もし「〔有為法は〕もと無くして〔今〕有り」ということが認められないなら、現在〔世〕は成り立たない。「有り終わってまた無くなってしまう」ということがもし認められないなら、過去世は成り立たない。他方、未来〔世〕は「もと無くして〔今〕有り、ということが〔未だ〕無いものである」ということは意味の上から理解される。このように〔考えれば〕三世は成り立つが、それ以外の仕方では成り立たない、というのが〔「〜三世は成り立たないのである」という〕文の意味である。生起も消滅も合理的〔に説明でき〕ないからであるとは、すべての時に存在するから、生起も消滅もありえない。したがって、有為相と結び

つくから常住であるという不都合にはならない、というそのことは、言葉だけ〔の説明〕である。

この言葉づかいは前代未〔聞〕であるとは、「常に存在し、かつ生起と消滅とがありうる」というこの言葉づかいは前後相矛盾しているという意味である。

本体は常時存在し

という場合、色などの自相、それはすべての時に存在すると認められる。もし色などの本体が常に存在するなら、それによって色などの様態が常住であることになってしまう。ゆえに

様態は常住とは認められない

と言う。そうであれば様態はその本体とはきっと別であるに違いないと〔読者は思うであろうから〕、それゆえ

また、様態は本体と別のものではない

と言う。ゆえにそれはわがまま勝手〔な議論〕にすぎないから

明らかに自在天のなしわざである。

そこには道理はない。

しかし、過去とはかつて有ったものでありとは、自相をもって存在するのでないことを示すのである。(p. 473) 未来とは、原因が有れば有るであろうものであるとは、いま現に有る訳ではないが、原因が実在することに基づいて〔未来に存在するものとして〕立てられるということを示す。このように〔解釈〕して「有る」と言うのであり〔かつて有った」「有るであろう」と〔解釈〕して「有る」と言うのだというの〕である。[68]「実体として有る」〔と言うのでは〕ない。[69] 因果関係を否定する見解をしりぞけるためには、原因を否定する見解をしりぞけるために「未来は有」〔世尊は〕「過去は有る」と説かれたのであり、結果を否定する見解をしりぞけるために

る」と説かれたのである。「過去〔の法〕は有った」「未来〔の法〕は有るであろう」と言うべきところを、〔単に〕「有る」と言うのは、〝有る〟(asti)という語が不変化詞であるからである。不変化詞は三時を対象とするから「有った」という意味にも「有るであろう」という意味にもなる。[70]例えば、「燈が〜〝有る〟」云々という場合、例えば、「燈がかつては無かったことが〝有る〟。あとには無いことが〝有る〟」と言う人々がある。[71]しかし実体として〝有る〟のではない。また、例えば、「その燈は消滅して〝有る〟が、わたしが消したのではない」と言う人々がある。しかし、〝有る〟が付けられているからといって、その消滅したものも〝有る〟(存在する)というのではない。けれども毘婆沙師にとっては、その消滅したものも〝有る〟のではないか、といえば、確かに〝有る〟のであるが、それは同じ燈の本質を保持しているものとして〝有る〟訳ではない。〔これと〕同じようにして、〔世尊は〕たとえ実体としての存在性はなくとも、「過去・未来も〝有る〟」[72]と説かれたのである。というのは、さもなくば、過去・未来〔の存在〕そのものが成り立たないであろうから。[73]〔つまり〕もしその同じ特徴をもって存在するならば、過去・未来〔の存在〕そのものが成り立たなくなるであろう、という意味である。

もし過去がかつて有ったものであれば、では、杖髻〔外道の邪見〕について云々という場合、聖者の因縁譚にして、[74]ナーランダーにおいて[75]仏陀によって説かれた、『相応(雑)阿含』中の経に、「聖者大目連は殺された」と言われ、〔世尊によって〕非難された杖髻外道たちが「〔聖者大目連は〕殺されていない」[76]と〔言った〕。その経には次のように誦せられている。〔すなわち〕無間〔業〕を行なう杖髻外道は「過去の業は存在しない」と主張する云々と。かれら杖髻外道たちはその無間業がかつては有ったということを〔も〕認めないのか。〔つまり、〕次のことが言われているのである。かれらはその業がかつて有ったことは認めるが、「その過去した業は無い」と、その業を「実体が無い」と誤認している。かれらがその自性に関して誤認した、その過去の業は存在する云々と世尊に

よって〔説かれている〕から、それゆえ過去は自性をもって存在する云々〔と毘婆沙師は言うので〕ある。

しかし、そこでは〔つまり、その〕経では、かつて有った[77]業がすなわち過去であるということを意図して「その業は存在する」と説かれている訳ではない。それではどうかといえば、それによってもたらされた、〔つまり〕そのかつて有った業によってもたらされた、〔すなわち〕置かれた、そ〔の殺人者〕の〔心身の〕相続の中〔にもたらされた〕、結果を与える能力を念頭に置いて説かれたのである、〔つまり〕そういう意図をもって説かれたのである。どうして〔そう〕理解されるかといえば、もしそうではなくして、〔過去の業が、〕おのが〔本〕体をもって存在し〔続け〕るならば、〔それは〕過去〔の業として〕成り立つはずがないからである、と言う。〔すなわち、〕その業が自相をもって存在し〔続け〕るならば、〔つまり〕現在の相をもって存在し〔続け〕るならば、過去〔の業〕であるということは成り立つはずがない。「現在〔の業として〕のみ成り立つ」という意図である。「それによってもたらされた」云々と（p. 474）このように説明される場合に〔こそ〕、「その過去の業は存在する」ということが成り立つのである。

このようにして、このことは次の通りである〔と知るべき〕であるとは、未来も過去も実体としては存在しないというように〔知るべきである〕というのである。

現在世において云々とは、現在の存在として〔眼が、もと〕無くして〔今〕有るという意味である。〔そうでは〕ない。〔現在〕世は〔有為法の本〕体と別のものではないからである。〔つまり〕それはそうではないのである。現在世は〔本〕体つまり眼と呼ばれるものと別のものではないからである。別の実体ではないからという意味である。現在世なるもの、それがすなわち〔本〕体なのである。だからどうしてその現在〔の本体〕が、それ自体である世において、〔もと〕無くして〔今〕有ったりするであろうか。というのは

これらはすなわち世路であり言依であり[78]（AK I, 7c）

と説かれているからである。

もしおのが本体において〔つまり〕眼において、眼が〔もと〕無くして〔今〕有る、〔ということであると言う〕ならば、「未来の眼は存在しない」というこのことが成立する。

単なる所縁という場合、「単なる」という語は〔意識を〕生み出す〔条件〕であることを排除するため〔に用いられているの〕である。諸法は、その形態（rūpa）が〔意識の中に〕生ずるから、所縁である、という意図である。千劫の後に……未来〔の法〕がとは、未来のものは近いものであっても生み出すものではありえない。まして極めて永い時間を経て生じるものは言うまでもない。なぜなら、後の時間に属するものは、先の時間に属する結果の、原因とはなりえないからである。また涅槃はとは、涅槃は、識を滅するものであり[79]、輪廻の活動とは背反するから[80]、〔識を〕生ぜしめない、という意図である[81]。

「有った」「有るだろう」ととは、現在の段階に〔かつて〕「有った」色と〔未来に〕「有るだろう」〔色〕、それが[82]所縁であるという意味である。それはそのように所縁とされるけれども、存在はしないということがどうして分かるのか、といえば、それゆえ、だれも過去の色あるいは受を思い起こすとき「有る」とは見ないからである。それではどう〔見るの〕か、といえば、「有った」と〔見るのである〕と言う。眼識の知覚作用によって見られた通りのその色や、知覚された通りの受を思い起こすのである。あたかも〔現在の色〕の如くに云々ということによって同じく軌範師（世親）が〔過去・未来の法を実有であると〕過剰〔に認識する〕原因を述べたのである。〔かつて〕「有った」〔色〕と、〔これから〕「有るだろう」〔色が〕現在の色[83]の如くに〔過剰に〕認識されるという意図である。しかし、もしそれ[84]（過去・未来）が現在とまったく同じように存在するなら、それ（過去・未来）が現在であるこ

とになってしまう。もしそれ（過去・未来）が〔現在と〕まったく同じように存在するのでないなら、非存在も所縁となるということが成り立つ。現在の〔色と〕同様の色は存在しないからであり、それは思い起こされている〔にすぎないものだ〕からである。

それはその同じ〔現在〕が散乱したものであるとは、その現在なるもの、まさしく同じそれの散乱したものが、過去と未来だというのである。[85]〔そうでは〕ない。散乱したものは捉えられないからである。〔すなわち〕散乱したものは捉えられないからそれは正しくない。「この色は以前には散乱していなかったが、いま散乱している」というようにそれは捉えられないからである。またもしそれ（過去・未来の色）は、その〔現在の色〕と同一のものであるが云々とは、もし、現在の段階において団塊をなしているその色が、過去の段階と未来の段階においてただ極微にまで分解しているから、現在〔の色〕のようには捉えられないのであれば、もしそうなら、極微は同一の段階にあるもの（tadavasthya）だから常住であることとなろう。それら未来も現在も過去も同一のその〔極微〕だからである。またもしそうなら、[86]極微の集散のみがあることになってしまう。[87]

けれども〔それでは〕何物も生じず、何物も滅しないのであるから、邪命外道なる異教徒たちの主張に捉えられていることになる。そしてそうであることが認められれば、経が見捨てられたことになる。「比丘たちよ、眼は生じつつあるとき、(p. 475) どこからやってくる訳でもない。消滅しつつあるとき、どこに集まるという訳でもない。このように、比丘たちよ、眼は〔もと〕無くして〔今〕有り、有り終わって無に帰する」〔と説く『勝義空経』が、である。〕ところでどうしてこの経がないがしろにされる〔つまり〕拒まれることとなるのであろうか。なぜなら、〔毘婆沙師が認めるように〕眼が自体をもって生ずる時には、「どこからやって来る訳でもない」というこの句が退けられることになるからである。「消滅しつつあるとき、どこに集まるという訳でもない」というこの句

も退けられることになる。〔毘婆沙師は〕過去世においてそ〔の眼〕の諸極微の散乱したものが集積することを認めるからである。

極微の集積ではない云々とは、受等の、極微を本質としないものがどうして散乱するであろうか[88]というのである。というのは、集積や散乱があるとすれば[89]物質的なものにはあるであろうが、非物質的なものにはないからである。それら（受等）も〔色と同様、過去に〕生じて知覚された通りに思い起こされるのであるとは、まさしく現在のもの〔の如くに〕思い起こされるというのである。また、もしそれらが、現在の〔ものの〕如く、そのままのものであるならば、常住であることになってしまう。もし、そ〔の現在〕のものの如く〔実在するもので〕ないならば、非存在も所縁となるということが成立する。

第十三処も所縁となろうとは、十三処の序数が第十三処[90]である。それが識の所縁となるであろう。あるいは非存在が所縁となることを認める場合には、それ（第十三処）を所縁とする識もあることになろう、というのである。このように毘婆沙師が言ったことに対して軌範師（世親）はでは「第十三処は」云々と言う。まさしくその名称がというのは毘婆沙師〔の答え〕である。〔すなわち〕その「第十三処」という名称、それが所縁である。もしそうならまさしく〔その「第十三処」という〕名称は無いと理解されることになり、「第十三処は無い」ということを指示する内容が〔理解されることにはならない。

さらにまた、音声が前に無かったことを縁ずる人がある場合、何がその人の所縁か。「である〔か〕」（bhavati）というのが文の残り（vākya-śeṣa）である。このように言われたことに対して毘婆沙師は音声そのものがであると言う。所縁だと言うのである。もしそうなら云々とは軌範師〔世親の言葉〕である。音声が前に無かったことを縁ずる人は、音声そのものを縁じているのであって、前に無かったことを〔縁じているの〕ではない。

〔そうであれば〕音声が無いことを望む人に音声そのものを発すべきであろう、[91]という〔矛盾した〕ことになってしまう。もし未来の段階に有る〔音声〕が〔所縁である〕というなら、〔つまり〕その「前に無かったこと」が、甲なるものにおいて〔有る場合に〕、それ（甲なるもの）である未来の段階〔に有る音声〕がかれによって所縁とされるのであり、それゆえ、乙が音声の無いことを望む場合、かれ（乙）に音声は発せられるべきであるという訳ではないと考えるならば、そこで、〔実〕在する〔未来の音声〕に対して、どうして「無い」という認識が[92]〔起ころう〕かと言われる。〔つまり〕その「前に無かったこと」が、甲なるものにおいて〔有るところの〕、その（甲なるものである）音声が実在しているのに、それ（音声）に対して、前に無かったことを所縁とする、「無い」という認識がどうして〔起こるであろうか〕というのである。

もし〔その音声は〕現在に無いと〔いう認識が起こる〕というならとは、それに関して、「現在に無い」というようにそれ（音声）を所縁とすることによって、それ（音声）について「無い」という認識が生ずるとするなら、というのである。〔そうでは〕ない。〔三世すべてが本質的に〕同一であるから。〔つまり〕その未来のものが、すなわち現在のものであり、それと別ではない。ゆえに、どうしてそれが実在しているのに「無い」という認識が生ずるであろうか。

あるいは、その〔未来と現在との間に〕何らかの差異があるとすれば〔つまり〕あるいは、その未来のものに、後に現在の段階において何らかの差異が生ずるなら、その区別に関して〔未来のものには〕現に存在している〔区別は〕「無い」という認識が生ずるであろう。〔そうすれば〕そ〔の区別〕が〔もと〕無くして〔今〕有る、ということが成立する。〔つまり〕その区別が前には無くして後に有るという、そのことが成立するというのである。存在と非存在〔つまり〕現在の段階における存在と、過去・未来の段階における非存在という、両者が識の所縁となるので

ある。

もし非存在が識の所縁であるなら、それでは云々と〔毘婆沙師が言う〕。(p. 476) 最後身の菩薩が次のように説かれた。「およそ世に存在せぬものを[93][94]〔わたしが〕知るというその可能性はない[95]」と説くことによって、非存在を所縁とする〔識〕は存在しない、ということが示されたことになる〔と〕。〔しかし〕軌範師（世親）はこの経に別の意図があることを示そうとして、「〔わたし〕以外の人々は増上慢をもち」云々と言う。増上慢をもち不浄な三昧をなす他の人々は加行の段階において天眼に〔現われた〕光明である有りもしない光明をも有ると[96]こそ考える。しかしわたしは存在する光明のみを〔すなわち〕天眼の前兆〔のみを〕有ると考える、という、このことがその経における〔菩薩の〕意図である。

どうしてこ〔の菩薩〕に迷いがあろうかとは、一切の認識が、存在するものを対象とすることが確定されているなら、どうしてこ〔の菩薩〕に迷い、〔すなわち〕考察[97]、あるいは疑いがあろうか、というのである[98]。すなわち、「およそ世に存在せぬもの云々」と説かれた〔迷い〕がである。けれども、もろもろの認識が、存在と非存在とを所縁とするならば[99]その迷いはありうる。そうでなければ〔ありえ〕ない。あるいはまた、どのような区別があろうかとは、もしかれら（菩薩以外の者）も存在する光明のみを〔有ると〕考え、存在しない〔光明を有るとは考え〕ないのであれば、菩薩と〔菩薩〕以外の者との間にどのような区別があろうか、というのである。実にもろもろの認識が存在と非存在とを所縁とする場合にその区別はある。

まさしくこのことは〔必ず〕このように〔理解すべきである[100]〕とは、もろもろの認識は存在を〔も〕非存在を〔も〕所縁とすると〔理解すべきだと〕いうのである。そして有なるを有と、非有なるを非有と知るであろう[101]というそれは、このことに関する実例である。有なる事物を有と、知るであろう[102]というのである。卓越性に向かうであろう[103]とは

区別して知るであろうということである。非有なる〔事物〕を〔も〕非有と〔知る〕から、もろもろの認識が存在しないものを〔も〕所縁とすることが成立する。ゆえにこのことも根拠とはならないとは、菩薩によって説かれたそのことである。

それ（過去の業）を先とするとは、業を先とする心の特殊な相続からだ[104]というのである。「我論破斥〔の章〕」においてとは、論の末尾の犢子部の主張を破斥する〔箇所〕においてである。

それなら、〔果報の〕生起は、〔もと〕無くして〔今〕有るとは、〔果報の〕生起が以前には無くして今有るのだから、以前に無かったものが出現するということが成り立つ。「生起」と生起を伴うもの（業因）とは同じ事情にあるのだから〔果報が常に存在しているならば生起も常に存在している。ゆえに〕また、もしすべてが存在するなら〔云々〕というのである。〔つまり〕もし、原因と未来の結果だけでなく、生起も〔常に〕存在するなら〔何が何に対して能力があると言うのであろうか〕、という意図である。何にとって何に対する能力がある〔と言う〕のかとは、いかなる原因に、いかなる結果に対する能力があると〔言う〕のか、ということである。原因も、上記の如き生起も、未来の結果も〔常に〕存在しているからである。

現在のものにすることに対してとは、毘婆沙師〔が言うの〕である。その「現在のものにすること」とは何なのか云々とは軌範師（世親）〔の反論〕である。「生起」は「現在のものにすること」ではない。それ（生起）は〔常に〕実在しているからである。ゆえに先のように尋ねたのである。もし、「別の場所に引いてゆくことである」というならとは、もし君が原因が結果を別の場所に引いてゆくことが「現在のものにすること」であると考えるなら、それに対してわれわれは、常住であるということになってしまうと言う。〔業の〕「果報が」というのが文の残りである。ただ別の場所から別の場所に引いてゆくだけで、何も以前に無かったものは生じないから、「常住

であるということになってしまう」のである。また、受などの非物質的な〔法〕にどうしてそれ〔つまり〕別の場所に引いてゆくことがあろうか。[105]〔受などには〕物的形体がないという点で場所を占めるということがないから、それはありえないという意図である。また、それ（果報）を〔別の場所に〕引いてゆくこと〔つまり、そういう〕作用と呼ばれるものは、〔もと〕無くして〔その時はじめて〕存在するものであるとは、「〔もと〕無くして〔今〕有る」ということが成り立つという意図である。もし、「〔果報の〕本体が〔業によって〕区別される」というならとは、もし君がその果報の本体が原因によって〔区別され〕[106]、それによって果報が区別されると考えるならというのである。それに対してわれわれは、「〔もと〕無くして〔今〕存在する、ということが成り立つ」と言う。〔すなわち〕区別が〔もと〕無くして（p. 477）〔今〕存在する、〔つまり〕出現するということが成り立つと〔言うのである〕。

あるいは、三世〔も説かれた〕。どのようにかといえば、「すべては有る」という〔先の語がここにも〕係っているのである。しかし[107]それが有る通りに説かれた〔にすぎない〕とは、「かつて有ったもの、それが過去である。原因が有れば有るであろうもの、それが未来である。[108]生じて未だ滅していないもの、それが現在である」とこのように〔主張するならば〕一切有の主張は聖教にかなっている。〔有情は〕どうしてそれに、あるいは、それにおいて、繋がれるかとは、どうしてそれに〔つまり〕過去・未来の煩悩に、あるいは、どうしてそれにおいて〔つまり〕過去・未来の事物において繋がれるのか、というのである。それから生じ、それの原因となる随眠があるからという場合、それから生じとは、その過去のものから生じ、であり、それの原因とは、その未来のものの原因である。それ（随眠）が、それから生じたものであり、かつ、それの原因であるというのが、「それから生じ、それの原因となる」〔という語の合成法（karmadhārāya）〕である。それから生じ、それの原因である随眠〔つまり〕種子であるというのが「それから生じ、それの原因となる随眠」である。そ〔の随眠〕があるから、過去と未来の煩悩に

順次繋がれるのである。それにはその過去・未来の事物が所縁[109]としてあるというのが、それを所縁とする煩悩であり、それの随眠、それがあるから、過去と未来の事物において順次繋がれるのである。

(27d) 法性

とは、諸法の自性である。過去などの世が確立している時、それらの用語法をこと分けして説明するために説き方がある云々と言う。〔つまり〕言葉の言い回しがあるというのである。甲が生じ、甲が滅する、と言ってから、色が生じ、色が滅するのであると例を述べる。別の実体ではないからである。甲が生じ、乙が滅する。甲なる未来が生起に向かうがゆえに生じ、乙なる現在が消滅に向かうがゆえに滅するのである。時間（世）も生ずる。生じようとする〔有為〕法は、世に含まれるからである。世を自性とするからという意味である。

これらはすなわち世であり言依であり[110]（*AK* I, 7c）

と規定されているからである。質量因をその在り方とする[111]世からも法が生ずる。どうしてかといえば、未来世は多くの瞬間をもつからと言う。集まって存在する未来の多くの刹那のある一刹那のみが生ずるから、それゆえ世からも生ずると言われるのである。[112]傍論としてもたらされたとは、

(24cd) いっぽう、残余すべてとは、あらゆる〔事物〕に対して〔繋がれる〕

という〔本頌について〕傍論としてもたらされた過去・未来の考察である。

注

（1）ucyate はチベット訳（rdzas su）により dravyato に訂正。秋本校訂本九六頁注（1）参照。

（2）時間（adhvan＝世路）は有為法と同義であるとする毘婆沙師の宗義（*AK* I, 7）からして sarvakālāstitā を「一切時が

存在すること」と理解することは確かに可能であるが、他方、称友疏（*AKVy* 472,26）での tat sarvasmin kāle vidyata itiśyate（それはすべての時に存在すると認められる）のような例からしても「一切時において〔有為法が〕存在すること」と理解しても何ら問題はないと思われる。

（3）"tītaṃ は "tītaṃ に訂正。

（4）『雑阿含』巻三、七九；秋本・本庄一〇〇頁；本庄［1982B］五二頁。

（5）『雑阿含』巻八、二一四；*SN* 35,93；秋本・本庄一〇〇―一〇一頁。

（6）vā はチベット訳に "yang na" のないことにより ca に訂正。

（7）kecid は kiṃcid に訂正。

（8）adhvasu, pravartamānasya は adhvasu pravartamānasya に訂正。

（9）avasthāntarato na dravyāntarataḥ はチベット訳、両漢訳により除く。秋本・本庄九七頁注（10）参照。

（10）vocyate duhitā veti は cocyate duhitā ceti に訂正。

（11）sarvakṣaṇa- は平川索引により sarvalakṣaṇa- に訂正。

（12）心不相応行法の一つとしての得（prāpti）に獲得（lābha）と具有（samanvāgama）とがある。前者は未だ得たことのないものを得ること（あるいは一度失ったものを再び得ること）、後者はすでに得たものを具えていることである。*AK* II, 26b；櫻部『倶舎論の研究』三〇一頁参照。

（13）karitraṃ は平川索引により kāritraṃ に訂正。

（14）iti yo は iti vā に訂正。

（15）*AKBh*: evaṃ ca; *AKVy*: evaṃ hi.

（16）*AKBh*: sa dipo; *AKVy*: sa pradipo.

（17）paribrājakān は平川索引により parivrājakān に訂正。

（18）典拠不明。秋本・本庄一〇一―一〇二頁；本庄「1982B」五五―五七頁参照。杖髻外道が目連を殺害した罪を逃れようとして「過去した業はない」と主張したのに対して述べられた言葉である。

（19）本論、称友疏ともチベット訳では「これは必ずこのようであると知るべきである（de ni gdon mi za bar de lta bu yin

par shes par bya ste)」となっている。Wogihara 本、四七四頁脚注（1）参照。

(20) 『雑阿含』巻一三、三三五；秋本・本庄一〇二頁。

(21) utyadyamānaṃ は平川索引により utpadyamānaṃ に訂正。

(22) pratigacchati は *AKVy* 475,2 および秋本・本庄九七頁注（27）の示す *Tattvasaṃgrahapañjikā* p. 631 により、prativigacchati に訂正。

(23) bhūtvā na bhavati は平川索引により abhūtvā bhavati に訂正。

(24) dharmaś は dharmāṃś に訂正。

(25) mano-jānakaḥ は mano jānakaḥ に訂正。

(26) yadā tad ālambanaṃ は yathā tad ālambanaṃ に訂正。秋本・本庄九八頁注（35）参照。

(27) buddhyā gṛhyate をチベット訳と真諦訳は「仏は理解する」の意味に解している。秋本・本庄九八頁注（36）参照。

(28) trayodaśam apy āyatanaṃ は平川索引では trayodaśamam āyatanaṃ に訂正されているが、Pradhan 本に従う。

(29) チベット訳 *AKVy* により āyatanam のあとに ālambanaṃ を補う。

(30) 法宣（巻六、二八四頁）は「名と云うものは屹度あるものなり。第十三処の名を縁じて無と撥無するわけはない。名はなしと撥無するのは邪見なり」と言う。

(31) 玄奘（求聲無者、應更發聲）、真諦（若人求得無聲、此人必應作聲）とも「音声がないことを望む人は音声を発すべきである」と理解しているようである。仏訳（六二頁）もその方向である。いまはチベット訳に「かれに（de la）音声そのものを」とあるのに依る。tasya は「かれに」とも「かれによって」とも解釈できる。

(32) yāvatā は yo vā に訂正。秋本・本庄九一頁注（41）参照。

(33) yattat loke はチベット訳と両漢訳および *AKVy* に従い yal loke に訂正。

(34) 『中阿含』巻一八、七二 Dīrghīlasūtra；秋本・本庄一〇二―一〇三頁。本庄［1982B］五七―六〇頁参照。

(35) 秋本・本庄一〇三頁；本庄［1982B］五七―六〇頁参照。

(36) 〔 〕内はチベット訳により gdon mi za bar と shes par bya ste を補って訳した。

(37) etat は etu に訂正。

(38) kalpam は kalyam に訂正。

(39) kalpaṃ は kalyaṃ に訂正。

(40) sacca sato jñāsyati asaccāsataḥ は sac ca satto jñāsyaty asac cāsattaḥ に訂正。

(41) 『雑阿含』巻二六，七〇三；*AN* 10,22；秋本・本庄一〇三頁。

(42) *AKBh*: atha sarvam eva cāsti; *AKVy*: atha sarva evâsti.

(43) 法宣（巻六）二八九頁。

(44) 『雑阿含』巻一三，三二〇；*SN* 35,23；秋本・本庄一〇四頁。

(45) tadālambane kleśā- は *AKVy* により tadālambanakleśā- に訂正。秋本・本庄九九頁注（60）参照。

(46) yatra ... tatrātmakātmanaivaṃ は yan na ... tatrātmakāmenaivaṃ に訂正。秋本・本庄九九頁注（61）参照。

(47) tarhyasādhyā は平川索引により tarkasādhyā に訂正。

(48) 以下，*AKVy* 477,26 に至るまでは秋本校訂本に掲載されている。本稿にはそれに対応する *AKBh* の校訂テクストも Appendix II として掲載されている。

(49) artha-saṃcārāya はチベット訳によって adhva-saṃcārāya に訂正。秋本校訂本九九頁および注（2）参照。

(50) aśāśvatatvaṃ を MSS. の通りに na śāśvatatvaṃ とする。秋本校訂本九九頁注（3）参照。

(51) rūpaṃ ced bhikṣava は *AKBh* およびチベット訳に従って atītaṃ ced bhikṣavo rūpaṃ と訂正する。*AKVy* のチベット訳にも atītaṃ に当る語はある。

(52) 'bha viṣyad は'bha-viṣyad に訂正。

(53) 以下「確かに」云々と訳した文章の前までチベット訳には欠けている。

(54) anāgatam eva ... は秋本校訂本に従い nānāgatam eva ... に訂正。

(55) vôcyate duhitā cêti は côcyate duhitā cêti に訂正。

(56) *AKBh* 159,18ff.; 山口・舟橋『世間品』三六七頁；秋本校訂本九七頁注（6）参照。

(57) 'tite atita- は秋本校訂本に従い 'tito 'tita- に訂正。

(58) ita eva はチベット訳により itare に訂正。

(59) *AKBh* 27,24-28,1；櫻部『倶舎論の研究』二一三頁。

(60) *AKBh*: -pratigrahaṇam; *AKVy*: -pratigraha. 校訂者はむしろ parigraha の方がよいとしている。

(61) 櫻部『倶舎論の研究』三八八―三八九頁参照。

(62) arddha- は ardha- に訂正。

(63) チベット訳（Pek, Der）にはこの後に「特徴」mtshan nyid の語がある。「取果を特徴とする作用がすでに滅している」という意味か。

(64) kiṃ vighnaṃ は kiṃ-vighnaṃ に訂正。

(65) チベット訳では「もしないならば」以下の注釈は省略され、「もしないならば、過去である等々がどうして〔成り立つ〕であろうか」とのみ訳されている。

(66) atiprasaṅgo を prasaṅgo と訂正する。atiprasaṅga（過大適用の誤り）のチベット定訳は ha cang thal bar 'gyur ba であるが、対応箇所にただ thal ba とのみあり、またここでは先の注釈の通り「無限遡及の誤り（anavasthā）」を問題にしている。

(67) Wogihara 本では本頌とされていない。改行して本頌とする。

(68) evaṃ bhavati は秋本校訂本により eva bhavati に訂正。

(69) 「因果関係を……しりぞけるためにとは」がチベット訳にはない。

(70) prāg abhāvo は秋本校訂本により prāg-abhāvo に訂正。

(71) paścād abhāva は秋本校訂本により paścād-abhāva に訂正。

(72) *AKBh* には apy があるが *AKVy* にはない。

(73) *AKBh* には bhāva があるが *AKVy* にはない。

(74) nāryo nidānaṃ は秋本校訂本により ārya-nidānaṃ に訂正。

(75) Nālaṃdāyā は秋本校訂本により Nālaṃdāyāṃ に訂正。

(76) yato no mārita. yato の意味は不明。

(77) bhūta-purvaṃ は秋本校訂本により bhūta-pūrvaṃ に訂正。

(78) 櫻部『倶舎論の研究』一四六頁参照。

(79) vijñānaṃ niruddhān. チベット訳は rnam par shes pa 'gag par byed kyi であり、vijñāna-nirodhanaṃ とでもあったかと思われる。この一文は理解しにくい。一応チベット訳に従って訳した。

(80) 秋本校訂本一〇八頁注（27）参照。

(81) 秋本校訂本（九一頁）では「涅槃は消滅であるから（本文：nirodhān）認識を生じさせない。輪廻の活動の消滅であるから、というのが意図である。」とされている。

(82) tab は秋本校訂本により tad に訂正。

(83) vartamāna-rūpaṃ は vartamānaṃ rūpaṃ に訂正。平川索引による限り vartamāna が karmadhāraya を構成することはほとんどない。

(84) tat を *AKBh* に従って補う。

(85) tad eva...atītānāgataṃ はチベット訳にはない。

(86) *AKBh*: na tu kiṃcid utpadyate; *AKVy*: na tu kaścid utpādo.

(87) *AKBh*: nāpi nirudhyata iti; *AKVy*: nâpi nirodha iti.

(88) *AKBh*: vikīrṇatvam; *AKVy*: viprakīrṇatvam.

(89) vā 'bhavad は vā bhavad に訂正。秋本校訂本一〇八頁注（29）参照。

(90) trayadaśam は秋本校訂本により trayodaśam に訂正。

(91) śabda eva は秋本校訂本により śabda eva に訂正。

(92) *AKBh*: nāstibuddhir; *AKVy*: nâstiti buddhir.

(93) lokenâsti は秋本校訂本により loke nâsti に訂正。

(94) 法宣（巻六、二八六頁）は世に存在せぬものを「數論外道の自性諦や或は神我諦など」であると言う。

(95) *AKBh*: idaṃ sthānaṃ vidyate; *AKVy*: eṣa saṃbhavo nâsti. sthāna（処）が saṃbhava（可能性）と同義とされることに関しては本庄『決定義経』一三五―一三六頁参照。

(96) stiti は秋本校訂本により sthiti に訂正。

(97) vimarśa-vicāraḥ は秋本校訂本により vimarśo vicāraḥ に訂正。

(98) チベット訳では brtag pa ste dpyod dang the tshom であり vimarśo vicāraḥ saṃdeho ca を前提としているが採らない。vicāra と saṃdeha（=vicikitsā）とはまったく別の法であるからここでは vimarśa について二つの異なった解釈を施しているものと考える。

(99) -ālaṃbane tu は秋本校訂本により -ālaṃbanatve tu に訂正。

(100) sat. asad-ālaṃbanā を秋本校訂本によって sad-asad-ālaṃbanā と訂正する。称友疏チベット訳では「まさしくこのことは〔必ず〕このように〔理解すべきである〕とは、認識（buddhi）は非有を所縁とすると、である（blo dag med pa la dmigs pa yin pa zhes bya bar ro）」となっている。しかし称友疏の直前（476,9; 11）には二度にわたって sad-asad-ālaṃbanatve の語が現われ、また *TA*（Pek. Tho285a2-3）; *LA*（Nyu149b1-2）には「ここで存在と非存在との二つが認識の対象であることの実例が（'di yod pa dang med pa gnyis blo'i yul yin pa nyid la dpe brjod pa ni）『有なるを有と、非有なるを非有と知るであろう』というこれである」とあってこの訂正を支持するようにも思われる。ただし、*LA* のその直前には「『それは必ずそのように』とは、何か。『認識は非存在を所縁とする』と続くのである」とあり、称友疏チベット訳と合致する面がある。さらにこの一節の結論は「もろもろの認識が非存在を〔も〕所縁とすることが成立する」であるので、やはり一概に言えないのかもしれない。

(101) sato...cāsata は satto...cāsatta に訂正。

(102) sac ca vastu sattvataḥ paraiṣyati jñāsyati asac cāsattvata ity... 文章に混乱があるか。今はチベット訳に従って訳した。

(103) 前注参照。

(104) チベット訳には「相続」の語はない。

(105) tad-deśāṃtar'ākarṣaṇā は tad deśāṃtar'ākarṣaṇaṃ に訂正。

(106) チベット訳により補う。

(107) *AKBh*: yathā tu; *AKVy*: yathā 'tra. *AKVy* のチベット訳も *AKBh* と同じ。

(108) *AKBh* 299,1-2 参照。

(109) ālaṃ banam は ālaṃbanam に訂正。

(110) 櫻部『倶舎論の研究』一四六頁。

(111) upādāna-rūpād はチベット訳にはない。秋本校訂本は「質料因としての〔時間〕から」とする。

(112) 法宣（巻六、二九二―二九三頁）は次のように言う。「之より下に二對の異門を擧げて法性甚深なるわけを述べる。先ず初に此生此滅とは異生異滅との一対なり。五蘊門で云うときには後念の色が生ずれば前念の色が滅する。是を此生此滅と云う。同色法じやによりて此と云う。又三世門で云うときには後念の色が生ずれば前念の色が滅するので異生異滅と云う。後念は未來法なり。前念は現在法にして、現在と未來との異があるゆえに異生異滅と云う。同く色法なれども五蘊門で云うときと三世門で云うときとの義門の不同に依て或は此と云い或は異と云う。是が即ち異門に依て説くのなり。即世名生等と、是は未來無量の法が生ずるので異門に依て未來世が生ずると云う。なぜなれば正生位は未來世に攝するゆえに、そこで生相の法を未來世が生じたとも云う。又異門に依りて未來生相の法が生じたのを世に生を有すと云う。なぜなれば未來世には多刹那あり。其の中の生相の法だけが生じたのなり。そこで世に生を有すと云う。是も義門の不同で一生相の法が生ずるのを未來世が生ずるとも云う。又未來世に生を有すとも云う。如此法性は甚深にして片よることはならぬ。」

(3) 事の断と繋の断との関係

本論（*AKBh* 301,17; Pek 285a4; 玄奘 106b8; 真諦 259c21）

今から次のことが吟味される。【問】ある〔有漏の〕事物が断ぜられているならば、そ〔の個人〕はその事物に対して〔もはや〕繋がれていない（離）のか。あるいは、ある〔事物〕に対して〔個人が〕繋がれていないならば、そ〔の個人〕にとって、その事物は断ぜられている（断）のか、と。【答】まず、ある〔事物〕に対して〔個人が〕繋がれていないならば、そ〔の個人〕にとって、その事物は断ぜられている。しかし、〔事物が〕断ぜられていても、(1) し

かも、そ〔の事物〕に対して〔個人が〕繋がれている場合がある。すなわち

(28) 見苦所断〔の事物〕が断ぜられても、〔個人は〕残余の遍行〔随眠〕には繋がれている。また、先に、〔ある〕品〔の事物〕が断ぜられても、それを対象とする残余の汚れ（垢）には〔繋がれている〕。

〔見道の段階で、〕苦智がすでに生じてはいるが、集智が未だ生じてはいないとき、見苦所断の部類〔の事物〕は断ぜられている。(p. 302) それは断ぜられているが、そ〔の部類の事物〕を所縁とする、〔未断の〕遍行の見集所断〔の煩悩〕には、繋がれている。〔修道の段階で、〕修所断の部類における九品のうち、先に断ぜられた品〔の事物〕があるとき、たとえそ〔の事物〕が断ぜられていても、〔個人は〕そ〔の事物〕を所縁とする残余の煩悩には繋がれている、と知るべきである。

称友疏（*AKVy* 477,26; Pek 137a3）

ある〔有漏の〕事物[2]が断ぜられているならば云々ということについて、この場合「断」は得を離れることにより、「離」はそれを所縁とする煩悩を断ずることによる。見〔道〕と修道とに関して〔、順次〕

(28a) 見苦所断〔の事物〕が断ぜられても[3]

云々〔と言い、〕

(28c) 〔また、〕先に、〔ある品の事物が〕断ぜられても

云々〔と言う〕。

(28b) 残余の遍行に

とは見集所断の遍行にである。

(28d) それを対象とする残余の汚れ（垢）には (p. 478)

とは、すでに断ぜられた品〔の事物〕を対象とする〔遍行の〕随眠には〔繋がれている〕という意味である。例えば、上上品〔の事物〕がすでに断ぜられていても、上中〔品〕などのまだ断ぜられていない残余の随眠に繋がれている如くである。なぜなら、かれは上上品のすでに断ぜられた煩悩の品からは離繋しているが、かれは〔それらを除く〕残余のそれら〔煩悩の諸品〕には繋がれているからである。

注

(1) prahiṇa を prahiṇaṃ と訂正する。

(2) yastu は vastu に訂正。以下 Wogihara 本にして三行に及ぶ文章がチベット訳にはない。

(3) -dṛgg-heya は -dṛg-gheya に訂正。

(4) 随眠の随増

本論 (*AKBh* 302,4; Pek 285a8; 玄奘 106b18; 真諦 260a5)

どの事物に対していくばくの随眠が随増するのか、というこのことを、語句を追って述べていては、説くべきことが厖大となるであろう。ゆえに、簡略な解説を行なう。「いかにすれば、最小の努力で洪水のような多くの問題を説明できるであろうか」と〔考えてである〕。要約すれば、これら十六〔種〕の法がある。〔すなわち、〕欲・色・無色〔界〕繋の、〔それぞれ〕五部〔ずつの法〕と、無漏〔の法〕とである。〔それらを所縁とする〕心も、この同じ

十六〔種〕[1]である。そのうち、いかなる法が、いかなる心の所縁となるかを知った上で、「これこれ〔の事物〕に対しては、これだけの随眠が随増する」というこのことを吟味すべきである。まずそのうち、

(29) 見苦・因〔所断〕、修所断の、欲界に生じた〔法〕は、自ら〔の界〕の三と、色〔界〕繋の一と、無垢との識の対象である。

それが、自らのものでもあり、三でもあるから「自ら〔の界〕の三」である。それが一でもあり、色〔界〕繋でもあるから[2]「色〔界〕繋の一」である。これが合成語の分解の仕方である。まず、欲〔界〕繋の、〔見〕苦〔所断〕・見集所断〔の法〕と、修所断の法とは、五〔種〕の心の所縁である。〔すなわち〕自らの界（欲界）の、〔先に述べたと〕同じそれら三と、上界の修所断のみの一と、無漏と〔の心〕の〔所縁〕である。

(30ab) 色界に生じた〔法〕は、自ら〔の界〕と、下〔界〕との〔おのおの〕三と、上〔界〕の一と、無垢との〔心の所縁〕である。

色〔界〕繋の、〔先に述べたと〕同じそれら三種の法は、八〔種〕の心の所縁である。自らの界の同じその三と、下界の同じその三と、上界の修所断のみの一と、無漏との〔心の所縁〕である。

(30cd) 無色〔界〕に生じた〔法〕は、三界繋の三〔種の心〕と、無漏〔の心〕との対象である。

無色〔界〕繋の、同じそれら三種の法は、十〔種〕の心の所縁である。〔すなわち、〕三界の同じそれら三種〔の心〕と、無漏〔の心〕との〔所縁〕である。三界の、見苦・集所断と、修所断との諸法を説きおえた。

(31ab) 見滅・道所断〔の諸法〕すべては、自ら〔の界〕の、〔一つずつ〕増加した〔識〕の対象である。[3] (p. 303)

見滅・道所断〔の諸法〕にとって、〔順次、〕同じ、見滅・道所断の、自ら〔の界〕の心が〔能縁〕である。それらの諸法は、その〔六、九、十一と、一つずつ〕増加した〔心〕の所縁であると知るべきである。どのようにしてか。①

欲界繋の見滅所断の法は、六識の所縁である。〔すなわち、〕先に述べた五〔識〕と、および、その、同じ〔一つずつ〕増加した見滅所断の〔識〕の〔所縁〕である。②見道所断〔の諸法〕も同様に、先に述べた五〔識〕と、および、その、〔一つずつ〕増加した、同じ見道所断〔の識〕の〔所縁〕である。③同じく、色・無色〔界〕繋の[4]、見滅・道所断の〔諸法〕は、〔第三十頌で述べた、八種、十種の心と、および、〕その、同じ〔一つずつ〕増加した見滅・道所断の心の所縁となるから、九〔種〕、および、十一〔種〕の心の所縁である。三界の、五部の諸法を説きおえた。

(3cd) 無漏〔法〕は、三界の最後の三〔種の心〕と、無漏〔の心〕との対象である。

無漏法は十〔種〕の心の所縁である。〔すなわち〕三界の、見滅・道〔所断の心〕、修所断〔の心〕という、〔五種のうちそれぞれ〕最後の三種〔の心〕の、〔および〕無漏〔の心〕の〔所縁〕である。さらに、この同じ意味内容は、三句からなる頌によって纏められる。

三界における、見苦・因〔所断〕、修所断〔の諸法〕、無垢なる〔諸法〕は、〔順次〕五、八、十識、十識の対象である。見滅・道所断のすべては、自ら〔の界〕の、〔一つずつ〕増加した〔心〕の対象である、と。

以上のように、これら十六〔種〕の心の、十六〔種〕の法における所縁の設定を確認した上で、どのように随眠のはたらき〔についての文章〕を結びつけるべきであるか、一部のみを示そう。

「楽根を所縁とする識に対しては、いくばくの随眠が随増するのか」という質問が提出されたならば、吟味すべきである。楽根は七種である。〔すなわち〕欲〔界〕繋の修所断なると、色〔界〕繋の五部と、無漏なるとである。〔そして〕それは総じて言えば十二種[5]の識の所縁である。〔すなわち〕欲〔界〕繋の、見滅所断を除く四部〔の識〕と、色〔界〕繋の五部〔の識〕と、無色〔界〕繋の、見道〔所断〕・修所断という二部〔の識〕と、無漏〔の識〕との〔所縁〕である。以上が楽根を所縁とする十二種の識である。そ〔の識〕に対して、可能性に応じて、欲〔界〕繋の四部〔の随眠〕

と、色〔界〕繋の、有為〔法〕を所縁とする〔随眠〕と、無色〔界〕繋の二部〔の随眠〕と、遍行の随眠とが随増すると知るべきである。(6)

【問】楽根を所縁とする〔識〕を所縁とする識に対して、いくばくの随眠が随増するのか。ところで〔その前に、〕その、楽根を所縁とする(7)十二種の識は、いかなる (p. 304) 識の所縁であるのか。【答】その同じ十二種(8)の識と、その上さらに、無色〔界〕繋の、見苦・集所断という二種の〔識〕との〔所縁〕である。以上が、楽根を所縁とする〔識〕を所縁とする、十四種の識である。そ〔の識〕に対して、無色〔界〕繋の、見苦・集所断の二〔部〕を追加して、欲〔界〕繋と無色〔界〕繋との四部〔ずつの随眠〕と、色〔界〕繋の、有為〔法〕を所縁とする随眠とが随増すると知るべきである。この方法で他〔の場合〕も理解すべきである。

称友疏 (*AKVy* 478,5 ; Pek 137a6)

簡略な解説を行なう〔とは〕(9)省略して説明するという意味である。だれがか。毘婆沙師が、である。十六〔種〕とは、欲〔界〕繋の五部、〔つまり〕見苦・〔見〕集・〔見〕滅・〔見〕道所断という四〔部〕と、第五に修所断と、同様に、無色〔界〕繋の五部に至るまでとで十五〔部〕になり、無漏〔の法〕が第十六で、十六〔種〕の法になる。そして見所断なるこれらの法は四蘊を自性とし、修所断なるものは五蘊を自性とする。どのようにか。①それら見所断の随眠と相応する受が受蘊であり、②想が想蘊であり、③諸随眠と、それら(10)と相応する思などと、それら受などのすべての心所の得および生・異・住・滅なる不相応〔行法〕が行蘊である。④そしてそれらと相応する意識が識蘊である。このように見所断は四蘊を自性とする。いっぽう、修所断にはそれ以外の有漏法がある。どのようにか。①外と内のすべての有漏の色〔法〕が〔修所断の〕色蘊であり、そして、無漏〔法〕と見所断とを除く②受・③想・④

行・⑤識の諸蘊がある。このように修所断は五蘊を自性とすると知るべきである。

心も、この同じ十六〔種〕であるとは、欲〔界〕繋の見苦所断、乃至、修所断の五〔種〕の心があり、同様に、色〔界〕繋と無色〔界〕繋の〔心に〕それぞれ五〔種〕があり、そして無漏[11]の心があるので、心は十六〔種〕である。それらがその十六〔種〕の法を所縁とすると説かれる。これこれ〔の事物〕に対しては、これだけの随眠がとは、これこれの法に対しては、その心と相応するこれだけの随眠が、所縁によって、あるいは相応によって随増するというこのことを吟味すべきである、というのである。

(29ab) 見苦・因〔所断〕、修所断の、欲界に生じた〔法〕は

とは、見苦〔所断〕と〔見〕集〔所断〕と修所断の、欲〔界〕繋の〔法は〕という意味である。これが合成語の分解の仕方であるとは、「自ら〔の界〕の三」と、「色〔界〕繋の一」と、「無垢」と〔の識〕が「自ら〔の界〕の三と、色〔界〕繋の一と、無垢との」識〔、つまり〕「自ら〔の界〕の三と、色〔界〕繋の一と、無垢との識」である。〔欲界繋の見苦所断・見集所断・修所断の法は〕それら〔の識〕の

(29d) 対象である。

まず、欲〔界〕繋の云々という場合、欲〔界〕繋の〔見〕苦〔所断〕・見集 (p. 479) 所断とは、順次、十と七との随眠と、それに伴うもの、〔つまり〕それと倶起するものおよびそれの得とである。修所断は四つの随眠とそれに伴うもの、〔つまり〕それと倶起するものおよびそれの得とである。有漏のすべての色〔法〕と他の不染汚法とのこれらの諸法とは、五〔種〕の心の所縁である。いかなる〔心の所縁〕かといえば、自らの界〔欲界〕の、〔先に述べたと〕同じそれら三と言う。〔すなわち〕欲〔界〕繋の〔見〕苦〔所断〕・見集〔所断〕・修所断〔の心〕の〔所縁〕である。どのように〔五種の心の所縁となるの〕かといえば、まず、見苦所断〔の法〕は、①見苦所断の遍行と非遍行とに相

応する〔心〕と、②見集所断の遍行に相応する〔心〕と、③修所断の善〔心、つまり〕欲界に生じた者が世間道によって欲〔界〕繋の法を所縁とする位と、④色界に生じた者が欲界を所縁とする位における色〔界〕繋の修所断のみの一〔心〕と、⑤無漏の法智の部類という、五〔種〕の心の所縁となるのである。〔しかし、〕欲〔界〕繋の〔見〕滅〔所断〕・見道所断の心の所縁とはならない。無漏〔法〕を所縁とする心は滅と道とを所縁とするからであり、また、有漏〔法〕を所縁とする〔心〕は〔見〕滅〔所断〕・見道所断〔の法〕のみを所縁とするからである。上地の染汚〔の心の所縁〕でもない。下地を所縁としないからである。無色〔界〕繋の善〔心の所縁でも〕ない。四種の遠さ[12]という点で離れているからである。

同様に、見集所断〔の法〕も、①見集所断の〔先と同じ〕二種〔の心〕と、②遍行と相応する見苦[13]所断〔の心〕と、③修所断の善〔心〕と、④色〔界〕繋の修所断のみの一〔心〕と、⑤無漏の〔心〕という同じ五〔種の心〕の所縁となる。説明は先とまったく同様に行なわれるべきである。修所断〔の法〕も、同じ五〔種の心〕の所縁となる。〔すなわち、①②見〕苦・見集所断の、遍行と相応する二心と、③修所断の善・不善・無記の〔心の〕どれか可能なものと、④色〔界〕繋のただ修所断なる一つの〔心〕と、⑤無漏の〔心との所縁となる〕というように、先と同様に説明すべきである。

(30ab) 自ら〔の界〕と、下〔界〕との〔おのおの〕三と、上〔界〕の一と、無垢との〔心の所縁〕である

と〔いう合成語〕は、「自ら〔の界〕と、下〔界〕との〔おのおの〕三」〔、つまり〕「自ら〔の界〕と下〔界〕との〔おのおの〕三」および、上〔界〕の一と、無垢との〔心の所縁〕であると分解される。色〔界〕繋の、〔先に述べたと〕同じそれら三種の法はとは、〔見〕苦〔所断〕・見集〔所断〕・修所断〔の法〕である。それらが〔いま〕主題だからである。それらは八〔種〕の心の所縁である。〔すなわち、まず〕自らの界の同じその三は、〔見〕苦〔所断〕・見集〔所断〕・修所

断〔の心である、と〕先と同様に説明さるべきである。下界の同じその三は、そ〔の見〕苦〔所断〕・見集〔所断〕の、他界の遍行と相応する二心と、修所断の、聞所成〔の心〕か、あるいは思所成〔の心〕か、とである。上界の修所断のみの一は、空無辺処の近分定に摂せられる〔心〕である。〔これらとおよび〕無漏の類智品の〔心という八種の心の所縁なの〕である。(p. 480)

(30cd) 三界繋の三〔種の心〕と、無漏〔の心〕との対象である

と〔いう合成語〕は、「三界繋の三〔種の心〕と、無漏〔の心〕との対象である」と〔分解される〕。同じそれらとは、同じそれら〔見〕苦〔所断〕・見集〔所断〕・修所断〔の諸法〕が主題とされている〔と言う〕のである。同じそれら三種〔の心〕とは、欲・色〔界〕繋の、〔見〕苦〔所断〕・見集所断の、他界の遍行と相応する四〔種の心〕と、修所断の然るべき二〔種の心〕と、自界の三〔種の心〕とである。ど〔の三種[14]の心〕か。遍行〔随眠〕・非遍行〔随眠〕と相応する、然るべき二〔種の心〕と、修所断〔の心〕とである。そして無漏〔の心〕とであるから、ゆえに、十〔種〕の心の所縁となる。

(31ab) 見滅・道所断〔の諸法〕すべては、[15]自ら〔の界〕の、〔一つずつ〕増加した〔識〕の対象である

という場合、「すべて」と言ったのは三界を包摂するためである。

「自ら〔の界〕の、〔一つずつ〕増加した〔識〕の対象である」と説かれているから、先に述べた〔見苦所断・見集所断・修所断の諸識〕の対象であるということは意味的に説かれていることになる。あるいは自ら〔の界〕よりも増加したものが、「自ら〔の界〕の増加した」である。自ら〔の界〕の〔一つずつ〕増加した〔諸識〕の対象 (pl. genitive tatpuruṣa-compoud) というのが「自ら〔の界〕の、〔一つずつ〕増加した〔識〕の対象」という〔合成語の分析である〕。その〔一つずつ〕増加した〔心〕のとは、貪などと相応する〔心〕の、であり、邪見などと相応する〔心〕の、で

はない。それ（一つずつ増加した心）は必ず滅と道とを所縁とするからである。先に述べた五〔識〕とは、欲〔界〕繋の三〔種〕の、〔すなわち〕①二部（見苦・集所断）〔の識〕と、②遍行〔随眠〕と相応する〔識〕と、③修所断の〔識〕と、④色〔界〕繋の修所断のみの〔識〕と、⑤無漏の〔識〕とである。見道所断〔の諸法〕も同様にとは、同様にどうなのか。〔同様に〕六〔種〕の心の所縁なのである。九〔種〕、および、十一〔種〕の心の所縁であるとは、色〔界〕繋の見滅・道所断〔の諸法〕は、九〔種〕の心の所縁であり、無色〔界〕繋〔の見滅・道所断の諸法〕は十一〔種〕の〔心の所縁〕である、というのである。どのようにか。色〔界〕繋の見滅・道所断の諸法は、欲〔界〕繋の、他界の遍行〔随眠〕と相応する〔識〕と修所断の〔識〕との三〔部の識〕と、自らの界の、二部（見苦・集所断）の遍行〔随眠〕と相応する〔識〕と修所断との三〔部の識〕と、無色〔界〕繋の、修所断の空無辺処に含まれる〔識〕と、類智品の無漏の〔識〕と、同じそれに〔一つずつ〕増加した〔識〕である、見滅所断、あるいは見道所断の心とである。以上、九〔種の心〕それぞれの所縁となる。無色〔界〕繋の見滅・道所断の諸法も、十一〔種〕の心それぞれの所縁となる。〔すなわち〕欲・色〔界〕繋の、他界の遍行〔随眠〕と相応する〔識〕と修所断〔の識〕との六〔識〕と、自らの界の、二部（見苦・集所断）の遍行〔随眠〕と相応する〔識〕と修所断との三〔種の識〕と、見滅・道所断のそれぞれ〔一つずつ〕増加した〔識〕と、類智品の無漏の〔識〕とである。以上、十一〔種〕の心の所縁となる。

(31cd) 無漏〔法〕は、三界の最後の三〔種の心〕と、無漏〔の心〕との対象である

とは、滅〔諦〕などの無漏〔法〕が、三界における、(p. 481)〔見〕滅〔所断〕・見道〔所断〕・修所断を相[16]とする最後の三〔種の心〕の然るべきものと、無漏〔の心〕との対象である、というのである。どのようにか。まず、択滅と聖道とは、それらを所縁とする邪見と疑と無明とに相応する修所断〔の心〕と、法智〔品〕・類智品の無漏〔の心〕とにとって然るべく所縁となる。他方、虚空[17]と非択滅とは、ただ修所断のみの不染汚心の所縁であると知るべきである。

しかし徳慧と世友の両軌範師は、「虚空と非択滅とは修所断の染汚・不染汚〔心〕の所縁である」と言う。それは正しくない。

見滅・道所断の邪見と疑と[18]、それら〔二〕と相応する〔無明〕と、純粋の無明という六が無漏〔法〕を対象とする

(*AK* V, 14)

と規定されているからである。ゆえに〔虚空と非択滅とは〕修所断の染汚〔心〕の[19]所縁であるというのは定説ではない。

五・八・十識・十識の対象である

とは、欲〔界〕繋の〔見〕苦〔所断〕・見集〔所断〕・修所断〔の諸法〕は、五〔種の心〕の対象であり、色〔界〕繋〔のそれら同じ諸法〕は八〔種の心〕の、無色〔界〕繋〔のそれら同じ諸法〕は十〔種の心〕の、無垢の〔諸法〕も同じく十〔種の心の対象〕だというのである。先の解説に順じて適用すべきである。

同じこれら[20]十六〔種〕の心が三十六〔種の心〕となる。欲界においては、〔見〕苦〔所断〕・見集〔所断〕の、非遍行〔随眠〕と相応する〔心〕と、自界〔縁〕と他界〔縁〕の遍行〔随眠〕と相応する〔心〕とがある。同様に、色界においては、〔見〕苦〔所断〕・見集〔所断〕のそれぞれ三種〔の心〕がある。無色界においては、他界地の遍行〔随眠〕と相応する〔心〕以外〔の心〕がある。〔見〕滅〔所断〕・見道〔所断〕の〔心〕は、三界のすべてにおいてそれぞれ二種がある。有漏と無漏とを所縁とするからである。修所断〔の心〕も染汚と不染汚の区別のゆえに二種がある。無漏〔の心〕も法智品と類智品とがあるので二種である。

欲〔界〕繋の修所断なるとは、五識身〔相応〕の楽根である。色〔界〕繋の五部とは、初静慮地の三識身〔相応〕の〔楽根〕と[21]、第三静慮地の意〔識相応の楽根〕とである。ゆえに、総じて言えば、それぞれ然るべく、見苦所断、乃

至、修所断の五部となる。無漏なるは第三静慮地のみの〔楽根〕である。欲〔界〕繋の、〔見滅所断を除く〕四部〔の識〕とは、〔見〕苦〔所断〕・〔見〕集〔所断〕・見道〔所断〕・修所断〔の識〕である。楽根は見苦・集所断〔の心〕の所縁である。苦・集諦に含まれる[22]、自地、あるいは上地の楽根は、有身〔見〕・邪見などの所縁だからである。そして、道諦に含まれる楽根は、見道所断の、邪見などと相応する〔心〕の所縁である。また、(p. 482) 五識身〔相応〕のその楽根は、修所断の貪などと相応する心の所縁である。ゆえに、それ（楽根）は四部〔の識〕の所縁である[23]。しかし見滅所断の心の〔所縁〕ではない。そこ（見滅所断の心）においては邪見などが滅〔諦〕を所縁とするからであり、また、見取〔見〕などは自部のものを所縁とするからであり、また、そ〔の所縁〕には楽根がないからである。それゆえ、見滅所断を除くと言われるのである[24]。色〔界〕繋の五部〔の識〕とは、第三静慮〔地〕に含まれる楽根には五部があるからである。見道〔所断〕・修所断とは、道〔諦〕に含まれる楽根は、無色〔界〕繋の、見道所断の、邪見などと相応する心の所縁であり、その同じものが、修所断の善心の所縁だというのである。無漏〔の識〕にとってはすべてが所縁となる。そ〔の識〕に対して、可能性に応じてとは、無漏〔法〕に対しては随眠は随増しないからであり、ある〔法〕に対してのみ一部〔の随眠〕が随増するから、「可能性に応じて」と言われるのである。その識に対して、欲〔界〕繋の四部〔の随眠が随増する〕。すなわち、邪見[25]と相応し、楽根を所縁とする〔識〕に対して、見苦所断の十随眠がすべて、可能性に応じて、所縁のゆえに、あるいは相応のゆえに、随増する。見集所断〔の随眠〕も同様である。見道所断〔の随眠〕も、その楽根を所縁とする識に対して随増する。道〔諦〕の楽根を所縁とし、邪見などと相応する識に対しては、邪見などが相応のゆえに随増する。見取なども所縁のゆえに随増する。それゆえ、その部類のものもそれに対して随増する。修所断の部類もそれに対して随増する。そこにおいて、貪などが、楽根を所縁とする識の所縁として結びつくからである。しかし、それ（無漏の識）に対して見滅所断の部類は随

増しない。楽根を所縁とする識がないからである。色〔界〕繋の、有為〔法〕を所縁とする〔随眠〕とは、色〔界〕繋の、楽根を所縁とする〔随眠に〕は五部がある。その中の〔見滅所断の有為法を所縁とする随眠を除く〕四部類が随増するというそのことは容易に理解される。けれども見滅所断の、有為〔法〕を所縁とする〔随眠〕はどのように随増するのかといえば、第三静慮においては、見取〔見〕などが楽根と相応し、それらは互いを所縁とする。その場合、それらは楽根を所縁とする識に対して、相応のゆえに、あるいは所縁のゆえに随増するのである。無色〔界〕繋の二部〔の随眠〕とは、見道〔所断〕と修所断の二部〔の随眠〕である。道〔諦〕の楽根を所縁とし、邪見などと相応する〔識〕に対して、邪見などが相応のゆえに随増する。他方、見取〔見〕などはそれに対して所縁のゆえに随増する。修所断の部類も随増する。というのは修所断の善心は道を縁ずるが、それに対してその、貪などの部類〔の随眠〕が随増するからである。そして、無色〔界〕繋の、遍行の随眠が、その同じ識に対して、あるいは道を所縁とし邪見などと相応する識に対して、随増すると知るべきである。

その同じ十二種とは、欲〔界〕繋の、(p. 483) 見滅所断以外の四部と、色〔界〕繋の五部と、無色〔界〕繋の二部、〔すなわち〕見道〔所断〕・修所断と、および無漏とである。互いに所縁とする仕方によって、それ（楽根を所縁とする十二種の識）の所縁は、〔同じ〕楽根を所縁とする〔十二種の〕識である。その上さらに、無色〔界〕繋の、二種の〔識〕の所縁〔も〕その、楽根を所縁とする識である。いかなる〔二種の識〕かといえば、見苦・集所断という〔二種の識〕だと言う。無色〔界〕繋の、遍行〔随眠〕と相応する[27]、〔見〕苦〔所断〕と見集所断との区別のゆえに二種である心[28]の所縁は、無色〔界〕繋の、見道所断の邪見などと相応する識と、無色〔界〕繋の、修所断の、道を所縁とする善〔の識〕とである[29]。このように、以上が、楽根を所縁とする〔識〕を所縁とする、十四種の識である。そ〔の識〕に対して、無色〔界〕繋の、見苦・集所断の二〔部〕を追加してとは、先に、「無色〔界〕繋の〔二部の随眠と〕遍行〔随

眠〕のみが楽根を所縁とする識に対して随増する」〔と述べた〕[30]。しかし、楽根を所縁とする〔識〕を所縁とする〔識〕[31]に対しては、無色〔界〕繋の、〔見〕苦〔所断〕・見集所断のすべての部が随増する。それゆえ、遍行〔随眠〕と相応するその心に対して、〔見〕苦〔所断〕・見集所断の随眠が、相応のゆえに、あるいは所縁のゆえに然るべく随増する。他方、残りは先と同様に当てはめ〔て考え〕るべきである。

この方法で他〔の場合〕も理解すべきであるとは[32]、この道筋で他〔の場合も〕了解すべきだというのである。どのようにか。「苦根を所縁とする〔識〕[33]に対しては、いくばくの随眠が随増するのか」という質問が提出されたならば、〔次のように〕吟味すべきである[34]。〔すなわち、〕苦根は欲〔界〕繋の一種類である。五識身に属するから修所断である。それは総じて言えば五種の識の所縁となる。〔つまり、〕欲〔界〕繋の、①②〔見〕苦〔所断〕・見集所断の、遍行〔随眠〕と相応する識と、③修所断の〔識〕との三種類の〔識の所縁となり〕、④色〔界〕繋の修所断と、⑤無漏〔の識の所縁となる〕。これら五種が苦根を所縁とする識である。その場合に、可能性に応じて、欲〔界〕繋の、〔見〕苦〔所断〕と見集〔所断〕と修所断との三部〔があるが〕、その中で、遍行〔随眠〕と相応する心と修所断の〔心〕に対しては、〔見〕苦〔所断〕・見集所断の二部〔の随眠〕が、相応あるいは所縁のゆえに、可能性に応じて随増する。そして修所断の〔心〕に対しては、修所断の部〔の随眠〕が随増する。色〔界〕繋は修所断なる一〔部〕であり[35]、修所断の心に対して随増する。〔また〕色〔界〕繋の遍行〔も〕[36]それ（修所断の心）に対してのみ〔随増する〕[37]と理解すべきである。

苦根を所縁とする〔識〕を所縁とする識に対して、いくばくの随眠が随増するのか。さらに、苦根を所縁とする五種の識は、いかなる識の所縁となるのか。互いに所縁とする仕方によって同じその五種の〔識の所縁となる〕。その上、欲〔界〕繋の、⑥見道所断〔の識〕と、⑦無漏を所縁とする〔識〕と、⑧色〔界〕繋の、遍行〔随眠〕と相応する

〔識〕との所縁となる。というのは、それ（後者）は色〔界〕繋の、苦根を所縁とする、善の、修（P. 484）所断〔の識〕を縁ずるからである。無色〔界〕繋の、空無辺処の近分〔定〕に含まれる「塵」などを行相とする〔識〕も[38]、苦根を所縁とする〔識〕を縁ずる。そういう訳で、この八種が苦根を所縁とする識である。その場合、欲〔界〕繋〔の随眠〕[39]は、〔見〕苦〔所断〕と〔見〕集〔所断〕と見道〔所断〕と修所断との四部である。色〔界〕繋〔の随眠〕は、〔見〕苦〔所断〕と見集〔所断〕と修所断との三部である。無色〔界〕繋〔の随眠〕は、修所断一〔部〕である。そして〔それぞれの場合に〕遍行随眠が随増すると理解すべきである。

「喜根を所縁とする識に対して、いくばくの随眠が随増するか」という質問〔が提出されたならば〕[40]〔次のように〕吟味すべきである。[41]〔すなわち〕さらに、喜根を所縁とする識[42]には十一種類がある。〔つまり〕欲〔界繋〕と色〔界〕繋のそれぞれ五種と無漏とである。そしてそれは総じて言えば、十三種の識の所縁となる。欲〔界〕繋の、五種の、有為を所縁とする〔識の所縁となる〕。それは有為だからである。色〔界〕繋についても同様である。他方、無色〔界〕繋については、見道〔所断〕と修所断との二種〔の識〕と、無漏〔の識〕との〔所縁となる〕。この十三種が喜根を所縁とする識である。[43]それに対して、可能性に応じて、欲〔界〕繋と色〔界〕繋の、有為を所縁とする五部〔の随眠が随増し〕、無色〔界〕繋の、二部〔の随眠が随増し〕、そして〔それぞれの場合に〕遍行随眠が随増すると知るべきである。

喜根を所縁とする〔識〕を所縁とする識に対して、いくばくの随眠が随増するか。さらに、喜根を所縁とする十三種の識は、いかなる識の所縁なのか。同じその十三種〔の識〕と、さらに無色〔界〕繋の、〔見〕苦〔所断〕と見集所断との二種の〔識との所縁となるのである〕。この十五種が喜根を所縁とする〔識〕を所縁とする[44]識である。それに対して、無色〔界〕繋の〔見〕苦〔所断〕と見集所断の二種〔の随眠〕を加えて、欲〔界〕繋と色〔界〕繋の、有為を所縁と

する〔随眠〕と、無色〔界〕繋の、見滅所断以外の四部の随眠とが随増すると知るべきである。こういう方向で他のことも了解すべきである。

注

（1）ṣoḍaśa etāny は *AKVy* により ṣoḍaśâitāny に訂正。
（2）rūprāptaṃ は平川索引により rūpāptaṃ に訂正。
（3）*AKBh*: sarve sva-; *AKVy*: sarvasva-.
（4）rūpārūpyāvacarāṇi は rūpārūpyāvacarāḥ に訂正。
（5）dvādaśadharmasya はチベット訳、平川索引により dvādaśavidhasya に訂正。
（6）jñātavyam は *AKVy* により vijñātavyam に訂正。
（7）sukhendriyālambanālambanaṃ は sukhendriyālambanaṃ に訂正。
（8）dvāvaśa- は *AKVy* により dvādaśa- に訂正。
（9）チベット訳により補う。
（10）Pek: dag dang; Der: dang de dag dang. Der を採る。
（11）anāravaṃ は anāsravaṃ に訂正。
（12）「四種の遠さ」については本章第六二頌（本書二四四頁）を参照。
（13）-darśane-heyasya は -darśana-heyasya に訂正。
（14）チベット訳では gsum gang zhe na となっており、katameṣāṃ trayāṇāṃ. という原文を思わせる。
（15）sarvasva- は *AKBh* により sarve sva- に訂正。
（16）-lakṣaṇāin は -lakṣaṇāni に訂正。
（17）ākā'sâ° は ākāśâ° に訂正。
（18）-dṛg vimatī は -dṛg-vimatī に訂正。

(19) bhāvan'ālaṃbanaṃ は Wogihara 本脚注を参考に bhāvanā-prahātavyasy'ālaṃbanaṃ に訂正。

(20) 以下の一段落はチベット訳には欠けている。

(21) チベット訳（dang）により「と」を補う。

(22) 「苦・集諦に含まれる」はチベット訳にない。

(23) tat-paṃca- はチベット訳により tat paṃca- に訂正。

(24) チベット訳に従い -prakārasyâsya を -prakārasya と訂正する。

(25) この一文、チベット訳にはない。

(26) nithyā- は mithyā- に訂正。

(27) 「遍行と相応する」はチベット訳にない。

(28) 「心」の語はチベット訳にない。

(29) *AKBh*: caturdaśavidhaṃ sukhendriyālambanālambanaṃ vijñānaṃ; *AKVy*: caturdaśavidhaṃ sukhêndriy'ālaṃbana-vijñān'ālaṃbanaṃ.

(30) チベット訳により補う。

(31) チベット訳により補う。

(32) *AKBh*: anugantavyam; *AKVy*: gaṃtavyam.

(33) チベット訳により補う。

(34) *AKBh* 303,16 以下（本書一五二頁）参照。

(35) チベット訳に従い tatra は除く。

(36) チベット訳により補う。

(37) チベット訳により補う。

(38) 自らの属する地あるいはそれ以下の地を「麁・苦・障」と観じ、上地を「静・妙・離」と観じる有漏道の断惑についていう。*AK* VI, 49；櫻部・小谷『賢聖品』三一七頁参照。

(39) チベット訳により補う。

(40) チベット訳により補う。
(41) *AKBh* 303,16 以下参照。
(42) チベット訳では、「喜根には十一種類がある」となっている。
(43) °ālaṃbana-vijñānaṃ を他の例（*AKVy* 484,8, etc）により °ālaṃbanaṃ vijñānaṃ と訂正する。
(44) °ālaṃbanaṃ をチベット訳により °ālaṃban'ālaṃbanaṃ と訂正する。

(5) 随眠を伴う心

本論（*AKBh* 304,5; Pek 287a4; 玄奘 107a8; 真諦 260b27）

【問】ある随眠によって、ある心が随眠を伴うものとなるとき、その随眠はその心に対して随増するのか。

【答】随増することもある。その心と相応する随眠が断ぜられていない場合と、および、そ〔の心〕を所縁とする〔随眠〕が断ぜられていない場合と、である。随増しないこともある。その心と相応する随眠が断ぜられている場合と、および、そ〔の心〕を所縁とする〔随眠が断ぜられている場合〕とである。ゆえに〔上の〕ように〔理解〕すれば

(32a5) 染汚〔の心〕は二通りに随眠を伴うものとなる。不染汚〔の心は〕現に随増している〔随眠のみに〕よる。

①染汚の心は、そ〔の心〕と相応する、および、そ〔の心〕を縁ずる、未だ断ぜられておらず、現に随増している随眠によって〔「随眠を伴うもの」となる〕。また、そ〔の心〕と相応する、すでに断ぜられ、現に随増してはいない〔随眠〕によって、「随眠を伴うもの」となる。それと共にあるからである。

②いっぽう、不染汚の心は、そ〔の心〕を縁ずる、未だ断ぜられておらず、現に随増している〔随眠〕のみによって〔「随眠を伴うもの」となる〕。

称友疏（*AKVy* 484,24；Pek 144a4）

(32ab) 染汚〔の心〕は二通りに随眠を伴うものとなる

とは、現に随増していると、現に随増してはいないとの随眠とによって、染汚の〔心は〕「随眠を伴うもの」となるという意味である。それと共にあるからとは、常に〔共に〕存在するから、である。不染汚の心は現に随増している〔随眠〕のみによって「随眠を伴うもの」となる。〔不染汚心は現に随増していない随眠を〕遠離し得るからである。なぜなら後に

煩悩は、所縁から断ぜられるべきものと認められる（61cd）

と説くからである。

(6) 十随眠が起こる順序

本論（*AKBh* 304,11；Pek 287b1；玄奘 107a18；真諦 260c6）

【問】では、これら十随眠はどのように発現するのか。【答】まず最初に①無明と結びつくことにより、〔人は四〕諦に対して癡呆となる。[1] その人にとって、苦〔諦〕、乃至、道〔諦〕は、好ましいものとはならない。次いで、

(32c) 癡から②疑が〔生ずる〕[2]。

癡呆となった人は、〔相反する〕二つの立場を耳にして、「いったいこ〔の世〕は苦であろうか。いったいこ〔の世〕は苦ではないのであろうか」等々と、疑を生ずる。

(32cd) それから③邪見が〔生ずる〕。

疑から邪見が発現する。迷いを生じた人には、邪に聞き、〔邪に〕考察を加えることから[3]、「苦はない」等々と、邪な決定が生ずるからである。

(32d) それから④有身見が〔生ずる〕。

伝説では、邪見から有身見が発現する。苦から〔五〕蘊を除外して〔五蘊が苦であるのを否定して〕、〔五蘊を〕「我である」と固執するからである。

(33a) それから⑤辺執〔見〕が〔生ずる〕。 (p. 305)

有身見から辺執見が発現する。「我は常住である」〔あるいは〕「〔我は〕断絶する」と極端を固執するからである。

(33ab) それから⑥戒〔禁〕取が〔生ずる〕。

辺執見から戒禁取が〔発現する〕。固執するその同じ極端によって清浄があると〔誤〕認するからである。

(33b) それから⑦見の

取が〔生ずる〕、と〔頌の語が〕続くのである。戒禁取から見取が発現する。そ〔の極端〕によって清浄があると〔誤〕認するところの、そ〔の極端〕を最勝のものであると捉えるからである。それから

(33c) 自らの見解に対して⑧貪と⑨慢とが〔生ずる〕。

そ〔の見解〕に愛着し、そ〔の見解〕によって高ぶるからである。

(33d) 他者〔の見解〕に対して⑩瞋が〔生ずる〕。

自らの見解に執着している人には、それと対立している、他人の見解に対して瞋が発現する。別の人々は、〔自らの見解を捨て、〕他人〔の見解〕に執着している人には、捨てた自らの見解に対する瞋が〔発現する〕と認める。見所断の貪等は、自らの相続に属する見を所縁とするからである。

(33d) 以上が順序である。

これがこれら十煩悩の発現の順序である。

称友疏 (*AKVy* 484,30; Pek om.)

あらゆる〔煩悩〕があらゆる〔煩悩〕の直後に生起することがありうるから、これら（十随眠）の生起においては普遍的に順序が決定しているのではない。苦から〔五〕蘊を除外して、すなわち、「これ（五蘊）は苦ではない」として「我である」と固執するからである。

色が我であるとする見解をもつ者には、受などを我と捉える見解が（p. 485）対立している。

注

（1） sa muhyati は sammuhyati に訂正。

（2） mohākāṅkṣā は MS. により mohāt kāṅkṣā に訂正。

（3） mithyāśramaṇacittānāṃ は両漢訳とチベット訳により mithyāśravaṇacintāyā に訂正。

(7) 煩悩が起こる原因

本論 (*AKBh* 305,14; Pek 288a2; 玄奘 107b10; 真諦 260c26)

ところで〔煩悩が〕生起するときには、三つの原因によって生起する。

(34abcd) 未だ断ぜられていない随眠から、現前している対象から、〔および、〕非理作意から[1]、煩悩は〔生起する〕。

例えば、①貪随眠が断ぜられておらず、遍知されてもいない。②また、欲貪纏を助長する諸法が現われている。③そして、そ〔の諸法〕に対して非理作意が[2]〔起こっている〕。このような場合に欲貪は生起する。こ〔の三者〕は順次、①因と②対象と③準備との力である。他の煩悩もこのようにして生起すると知るべきである。〔ただし、今述べた煩悩は、〕

(34d) 原因が〔すべて〕そろったものである。(p. 306)

あるときには対象の力のみにより、因の力なしで、生ずる。例えば、退法阿羅漢の〔煩悩〕の如くである、と伝説する。

称友疏（*AKVy* 485,2; Pek 144a6）

断ぜられておらず、遍知されてもいないとは、その得がまだ断たれていないから「断ぜられておらず」、その対治がまだ生じていないから「遍知されてもいない」のである。欲貪纏を助長するという場合、「これらによって〔煩悩が〕まとわりつく」という訳で「纏を助長する」（paryavasthāniya）のである。「沐浴に適した」（snāniya）というのと同様である。貪欲がまとわりつくのに適している〔つまり〕かなっているというのである。あるいは欲貪がすなわち纏であるというのが「欲貪纏」であり、それに資するというのが「欲貪纏を助長する」である。そして、それらは色などの対象である。現われているとは、対象という在り方になっているという意味である。そして、そ〔の諸法〕に対して非理作意がとは、そして、その現われている対象に対して顚倒した等無間

縁があるという意味である。因と対象と準備との力であるとは、断ぜられておらず、遍知されてもいない欲貪随眠は欲貪が生起するための因としての力となり、欲貪纏を助長する〔諸法〕は対象としての力〔となる〕。また、その場合、非理作意は準備（prayoga）としての力〔となる〕。

他の煩悩もこのようにして生起するとは、①瞋恚随眠が断ぜられておらず、遍知されてもいない。②また瞋恚纏を助長する諸法が現われている。③そして、そ〔の諸法〕に対して非理作意が〔起こっている。この場合に、瞋恚は生起する〕という、それが〔煩悩の生起の〕仕方である。

注

（1）ayoniśo manaskārāt は ayoniśomanaskārāt に訂正。

（2）ayoniśo manaskāra は ayoniśomanaskāra に訂正。

4 経にみえる諸煩悩

(1) 漏・暴流・軛・取の総説

本論（*AKBh* 306,1；Pek 288a5；玄奘 107b20；真諦 261a4）

この同じ諸随眠は、世尊によって経には、欲漏・有漏[1]・無明漏の三漏として説かれ、[2]欲暴流・有暴流・見暴流・無明暴流の四暴流としても〔説かれ〕、この同じものが四軛としても〔説かれ〕、欲取[3]・見取[4]・戒禁取・我語取[5]という四取としても〔説かれた〕。

称友疏（*AKVy* 485,14；Pek 144b6）

この同じものが四軛としてもとは、欲軛・有軛・見軛・無明軛としてもである。

注

(1) 法宣（巻六、三一六頁）は「有とは上二界の内身のこと」と言う。*AKBh* 279,11 参照。

(2) 『雑阿含』巻一八、四九〇（大正二、一二七頁上）；『長阿含』巻八、九「衆集経」（大正一、五〇頁上）；『増一阿含』巻二三、九（大正二、六七二頁中）；『集異門足論』巻四（大正二六、三八三頁上）；本庄［1982A］三二頁［23］。

(3) kāmopādānaṃ は kāmopādānaṃ に訂正。

(4) dṛṣṭyupādāna は dṛṣṭyupādānaṃ に訂正。

(5) 法宣（巻六、三一七頁）は「内の有情の自体を指して我々と云う語を起す。そこで内身のことを我語と云う。（中略）上二界の貪は多くは内身を縁じて起る。そこで我語取と云う」と言う。

(2) 漏

本論（*AKBh* 306,5；Pek 288a8；玄奘 107b25；真諦 261a8）

そのうちまず

(35abc) 欲〔界〕における、癡を除き、纏を含む諸煩悩が欲漏である。

無明を除いた〔それ〕以外の欲〔界〕繋の諸煩悩と纏とが欲漏（kāmāsrava）であると知るべきである。四十一の実体〔を数える〕。〔すなわち、三十六の欲界繋の随眠の実体より〕五部の無明を除いた三十一随眠と、十纏とである。

(35cd) 色・無色〔界〕における随眠だけが有漏である。

「癡を除き」という〔前の本頌の句がここにも〕係るのである。無明を除いた、色・無色〔界〕繋[1]の随眠が有漏（bhavāsrava）である。五十二の実体〔を数える〕。〔すなわち、三十一の色・無色界繋の随眠の実体よりそれぞれ〕五部の無明を除いた、色〔界〕繋の二十六の随眠と、無色〔界〕繋の二十六とである。[2]

【問】しかし、惛沈と掉挙との二つの纏がそこにもあるではないか。また『品類〔足論〕』には、「有漏とは何か。無明を除き、それ以外の、色・無色〔界〕に結びついた、結、縛、随眠、随煩悩、纏である」[3]と説かれている。なぜそれらをここでは言わないのか。【答】カシュミーラの人々は、〔それら二つは〕「従属的だからである」と〔言

う〕。

【問】ではなぜ色・無色〔界〕繋の随眠が、まとめてひとつの有漏[4]として説かれたのか。【答】

(36abc) それらは〔共に〕無記であり、内に向かい、定地にある。ゆえにひとつにされたのである。

それらは両方とも、無記であり、内に向かって発現し、定地にあるという三様の共通性によってひとつにされた[5]。また、有貪が説かれたと同じ理由によって有漏が〔説かれたのである〕。以上によって、三界の無明が無明漏であるということは今や明らかである。〔すなわち先に除かれた〕それら十五の実体が、である。

【問】こ〔の無明〕は、なぜ〔他の漏とは〕別個に立てられるのか。【答】それらすべて〔の漏〕の (p. 307)

(36d) 根本が無明であるから、別個に漏として〔説かれたのである〕。

称友疏 (*AKVy* 485,16; Pek 144b7)

(35bc) 癡を除き

とは、無明漏は別に説かれるからである。纏と〔とは〕後に述べる無慚などとである。四十一の実体〔を数える〕。〔すなわち〕三十一随眠とは、見が十二。〔つまり、〕見苦所断が五、見集所断が二、見滅所断が〔その〕同じ二、見道所断が三である。〔それに〕疑が四、貪が五、同じく〔五つの〕瞋恚と慢と〔を加えた三十一随眠と、および〕十纏とで、〔合計〕四十一〔の実体となる〕。

(35c) 随眠だけが

という場合、「だけ」という語は纏を除くためである。

二十六の随眠とは、見が十二、疑が四、貪が五、慢が五である。しかし、〔惛沈と掉挙との〕二つの纏がそこに

もあるではないかとは、そこ〔つまり〕色・無色界にはである。

悋沈と掉挙と憍は三界にある(*AK* V, 53cd)

と説かれるからである。なぜそれらをここでは言わないのかとは、その二つの纏をである。従属的だからであるという場合、どうして従属的なのかと云えば、貪などと相応するからであり、嫉などの如く無明とのみ相応するものでないからである。これら二つは、実に、貪などと相応し、嫉と慳と悪作と忿と覆とが無明とのみ相応するがゆえに自立的である如くではない。

それらは両方ともとは、色・無色〔界〕繋〔の随眠〕はともに、という意味である。内に向かって発現しとは、〔外〕境を重要なものとしないという意味である。[6] また、有貪が説かれたとは、(p. 486)

内に向かうから、またそれに対する「解脱である」との想いを拒けるために、〔有貪と〕された[7] (*AK* V, 2cd)

と〔説かれた〕そのことによって有漏〔とされる〕というのである。無明漏であるということは〔今や〕明らかであるという場合、無明[8]は先に述べた漏（欲漏と有漏）から除外されている。それゆえ、三界のそれ（無明）はすべて無明漏であるというそのことは〔今や〕明らかである。十五の実体とは、三界のすべてにおいて無明はそれぞれ五部あるからである。それら[9]すべて〔の漏〕のとは、欲漏などの、および輪廻の、である。無明は執着の因である[10]

等と説かれ、また

この世と他〔世〕とにおける悪趣なるもの、〔その〕すべては無明を根本とし、欲と貪とから生起すると〔説かれるから、無明はすべての漏の根本なのである〕。

注

(1) rūparūpyāvarā は平川索引により rūparūpyāvacarā に訂正。

(2) 法宣（巻六、三一七頁）は「十纏はあらく〳〵しいもので多分上界にはなし」と言う。

(3) 『品類足論』巻七（大正二六、七一七頁中一八）。この『品類足論』を説明して、法宣（巻六、三一八―三一九頁）は、五結（愛、慢、疑、見、取）と、一縛（貪）と、八随眠（放逸、懈怠、不信、惛沈、掉挙、諂、誑、憍）と、二纏（惛沈、掉挙）とが上界にもあると言う。

(4) bhavāgra は平川索引により bhavāsrava に訂正。

(5) sādharmyeṇaikatāḥはチベット訳（...gcig tu byas）により sādharmyeṇaikīkṛtāḥと訂正。

(6) 本書九頁参照。

(7) 本書九頁参照。

(8) 以下の注釈はチベット訳では「それらすべて〔の漏〕の」に関する注釈の後に出される。

(9) 以下の注釈はチベット訳には欠けている。

(10) hetu-saṃrāgāya は Shastri 本によって hetuḥ saṃrāgāya に訂正。

(3) 暴流・軛

本論（*AKBh* 307,2; Pek 289a1; 玄奘 107c17; 真諦 261a27）

また、これら〔三種の〕漏を説いたが、

(37a) 暴流も軛も同様である

と理解すべきである。

(37ab) いっぽう、見が別個に〔説かれるの〕は鋭いからである。

欲漏はそのまま欲暴流であり、また、欲軛である。同じく有漏（bhavāsrava）はそのまま有暴流であり、また有軛である。〔ただし〕諸見を除く。それらは鋭いから、暴流、軛の中では〔見暴流、見軛として〕別個に立てられた、と伝説される。〔しかし、見は〕

(37cd) 漏の中では〔見漏として別個に説かれ〕ない。独立しては、〔輪廻の中に〕留まらせることの助けとはならない〔からである〕、と伝説される。

「〔輪廻の中に〕留まらせる（āsayanti）」というのが漏（āsrava）の語義解釈である[1]、と後（*AK* V, 40）で説くであろう。しかし、伝説によれば、諸見は、それだけでは、〔輪廻の中に〕留まらせることの助けとはならない。鋭いからである[2]。ゆえに、漏の中に〔「見漏」として〕別個に立てられはせず、〔他と〕併せて立てられたのである。それゆえ、以上のようにして、欲暴流は実体としては二十九である。〔すなわち、それぞれ五種の〕貪、瞋、慢が〔総計〕十五、疑が四、および十纏である。有暴流は実体として二十八である。〔すなわち〕貪、慢が〔それぞれ上界に十ずつあって総計〕二十、および八つの疑である。見暴流は、実体としては三十六である。無明暴流は実体としては十五である。軛は暴流と同様に理解すべきである。

称友疏（*AKVy* 486,10; Pek 145b1）

(37a) 暴流も軛も同様である

とは、〔三種の〕漏がそのまま暴流、および軛となるというのである。ただ、見のみは別個に立てられる。どうしてかといえば、〔次のように〕説明される。〔すなわち〕欲漏はそのまま欲暴流であり、また、欲軛である。同じく有漏はそのまま有暴流であり、また有軛である。他方、無明暴流と〔無明〕軛とは先とまったく同様に理解すべき

である。ここで（軛の場合）は四番目に見軛が説かれる。ゆえに諸見を除くと言うのである。それらは～と伝説されるという場合、「伝説される」（kṛiia）という語は、他者の考えであることを表わす。しかし、所化の衆生のゆえに、見軛が別個に説かれているという意趣である〔と考えるのが〕妥当である。〔それでは〕漏の中で見は〔見漏として〕どうして別個に立てられていないのかといえば、

(37c) 漏の中では〔見漏として別個に説かれ〕ない。独立しては

云々と言う。独立しては見は、変わり易いから、また、鋭いから

(37d) 留まらせることの助け〔とはならない〕。

〔つまり〕居続けることの助けとはならない。居座ることの助けとならないという意味である。居座る（āsa）という〔語〕形が得られる場合、〔文法学者〕アーピシャリ（Āpiśali）の理論により、留まらせる（āsya）という〔語〕形になる。[3] ゆえに次のことが説かれたことになる。これら見は、独立しては居座ることの助けとならないが、伴うものがあれば居座ることの助けとなる。それゆえ、伴うもののあるそれらのみが漏の中に〔見漏として〕説かれているのである。〔他と〕併せて説かれている、という意味である。

どうして〔見は漏の中に説かれないの〕かといえば、「〔輪廻の中に〕留まらせる」というのが漏の語義解釈である、と後で説くであろうと言う。ゆえに、漏には「居座らせる」という意味があるべきであるというのが〔その〕意図である。

それゆえ、以上のようにして、欲暴流は実体としては二十九であるという場合、〔欲暴流は〕十二の見を除くから、〔欲〕漏と同様には四十一の実体とはならない。それではどうかといえば、二十九の実体となる。どのようにかといえば、貪、瞋、慢がという〔以下の〕すべてのことを〔述べる〕。有暴流は実体として二十八であるとは、有

漏（bhavāsrava）は実体としては五十二であると〔先に〕説いた。(4) そこから二十四の見を除けば二十八の実体となる。貪、慢が二十とは、〔上〕二界に属する貪は十であり、慢も十であるから、二十となる。見（p. 487）暴流は、実体としては三十六であるとは、三界には3×12の見があるからである。無明暴流は実体としては十五である。先〔の無明漏〕と同じである。軛は暴流と同様であるとは、欲軛は実体としては二十九である。〔すなわち〕貪、瞋、慢が〔総計〕十五、疑が四、および十纏である。有軛は実体としては二十八である。〔すなわち〕貪、慢が〔それぞれ上界に十ずつあって総計〕二十、および疑が八つである。見軛は実体としては三十六である。無明軛は実体としては十五である。

注

（1）真諦は「能令流故名流」と語義解釈をしている。

（2）法宣（巻六、三二二頁）は「有漏（漏と訂正すべきか）は住の義で有情を生死に住せしむる故に漏と云う。見は住の義に順ぜず。何ぜなれば性が猛利なれば、猛利なるものはじっと安住しては居らぬ」と言う。

（3）詳細不明。

（4）*AKBh* 306,11 ad *AK* V,35cd；本書一七二頁。

(4) 取

本論（*AKBh* 307,12；Pek 289a7；玄奘 107c28；真諦 261b9）

(38abc) 取は説かれた通りのものに無明を加える。見を二様に分けてである。

欲取は同じ欲軛に無明を加える。実体としては三十四である。〔すなわち〕貪、瞋、慢、無明が二十、疑が四、および十纏である。同じ有軛に無明を加えたものが我語取であり、実体としては三十八である。〔すなわち〕貪、慢、無明が三十、疑が八である。見軛から戒禁〔取〕を除いたものが見取であり、実体としては三十である。戒禁取は実体としては六である。【問】なぜ〔戒禁取は〕もろもろの見の中から〔特に〕抜き出されたのか。(1)【答】道〔諦〕と敵対するからであり、また、〔在家、出家の〕両方を惑わすからである。〔すなわち〕在家者たちも、この戒禁取によって、断食等を〔生〕天のための道であると想って惑わされ、出家者たちも、好ましい対象を捨て去ることを浄化であると判断して〔惑わされるから〕である。

【問】なぜ無明を〔他と〕併せて取と説き、単独に〔「無明取」と説か〕ないのか。【答】有を捉えるから取なのであるが、

(38cd) しかし、無明は捉えるものではないから〔他と〕併せて〔取と説かれる〕。 (p. 308)

無明は、知らないことを特徴とすることによって、不明瞭なものであるから、捉えるものではない。ゆえに〔他と〕併せて〔取と説かれる〕と伝説される。

しかし、経において世尊は〔次のように〕説かれた。「欲軛とは何か。乃至、その人の欲望の対象への欲貪（kāmarāga）、欲欲（kāmachanda）、欲執（kāmasneha）、欲愛（kāmapreman）、欲望（kāmecchā）、欲悶（kāmamūrcchā）、欲著（kāmagardha）(2)、欲執著（kāmaparigardha）(3)、欲喜（kāmanandi）、欲縛（kāmaniyanti）、欲固執（kāmādhyavasāna）なるものが、その人の(4)心を圧倒して存続する。これが欲軛と呼ばれる(5)」〔と〕。見軛に至る(6)まで同様〔に説かれるの〕である。(7)また、他の経においては、欲貪（chandarāga）が取であると説かれた。これにより、欲望の対象等に対する欲貪なるものが欲取等(8)でもあると知られる。

〔以上〕、随眠そのものが経において、漏、暴流、軛、取と呼ばれるというこのことを説き了えた。

称友疏（*AKVy* 487,6 ; Pek 146a6）

(38a) 説かれた通りのものに無明を加える

云々という場合、「説かれた通りのもの」とは何かといえば、「軛」ということが〔目下の〕論議の主題である。ゆえに、欲取は同じ欲軛に無明を加える。〔実体としては三十四である〕[9]と説明される。無明は欲取と我語取との中にそれぞれ含まれる。[10]見を

(38b) 二様に

分けるから四つになる。〔すなわち〕欲取と見取と戒禁取と我語取とである。見軛から戒禁〔取〕を除いたものがとは、三十六の実体からなる見軛から、界の区別のゆえに六〔となる〕戒禁取を除いたものが見取であり、実体としては三十である。戒禁取は実体としては六である。〔すなわち〕欲界に二、同様に色界と無色界とに〔それぞれ二ずつあるからである〕[11]。道〔諦〕と敵対するからであり[12]とは、サーンキャやヨーガ〔学派〕の智など[13]によって解脱を得ると考えるから、戒禁取は道〔諦〕と敵対するのである。また、両方を惑わすからである云々とは、また、在家と出家との〔両〕方を惑わすからだという意味である。断食等をという場合、「等」という語には、水や火に入ること、沈黙、勇猛であることなどが含まれる。断食などと、好ましい対象を捨て去ることとが戒禁に含まれる。好ましい対象を捨て去ることを、〔すなわち〕美味を捨て、大地に臥し、垢や泥を身につけ、裸形を行じ、抜髪するなどを浄化であると判断して〔惑わされるの〕である。

(38cd) しかし、無明は捉えるものではないから〔他と〕併せて〔取と説かれる〕

とは、無明は単独では有を捉えない。どうしてかと云えば、知らないことを特徴とすることによって、不明瞭なものであるからと言う。しかし〔他と〕併せて、〔すなわち〕他の煩悩と連合することによって捉えるという趣旨である。ゆえに～と伝説されるという場合、「伝説される」(kila) という語は他者の考えであることを表わす。

それゆえ自己の考えが、「しかし、経において世尊は〔次のように〕説かれた」云々と語られる。見軛に至るまで同様〔に説かれるの〕であるとはどのようにかといえば、「見軛とは何か」ということから、「その人の見に対する見欲、見貪、見執……」というに至るまで、先と同様だというのである。また、他の経においては、欲貪が取であると説かれた。どのようにかといえば、「取とは何か。それに対する、欲貪なるものである」と〔説かれている〕。これは軌範師（世親）の考えである。次のように説かれたことになる。「この場合、貪がすなわち軛であり、あるいは取である。他の煩悩が〔取なの〕ではない」と。それゆえ、「欲望の対象等に対する欲貪なるものが〔欲取等でもあると知られる〕」と言われているのである。(15)

注

(1) karmadṛṣṭibhyo は Wogihara 本の脚注を参考にし、チベット訳により kasmād dṛṣṭibhyo に訂正。

(2) kāmagṛddhaḥ を kāmagardhaḥ と訂正する。

(3) °parigarddhaḥ を平川索引の °parigṛddhaḥ との訂正にもかかわらず °parigardhaḥ とする。

(4) tad anya- はチベット訳 (des 'dii) により tad asya に訂正。

(5) *AN* 4.10.『集異門足論』巻八、大正二六、三九九頁上：云何欲軛。答如世尊説。苾芻當知。有諸愚夫無聞異生。於欲集沒味患出離不如實知。彼於欲集沒味患出離不如實知故。於諸欲中所有、欲貪、欲欲、欲親、欲愛、欲樂、欲悶、欲耽、欲嗜、欲嶞、欲藏、欲隨、欲著、纏壓於心。是名欲軛。云何有軛。答如世尊説。苾芻當知。有諸愚夫無聞異生。於有集沒味患出離不

如實知。彼於有集沒味患出離不如實知故。於諸有中所有、有貪、有欲、有親、有愛、有樂、有悶、有耽、有嗜、有憙、有藏、有隨、有著、纏壓於心。是名有軛。云何見軛。答如世尊說。(以下、先と同様) 云何無明軛。答如世尊說。苾芻當知。有諸愚夫無聞異生。於六觸處集沒味患出離不如實知。彼於六觸處集沒味患出離不如實知故。於六觸處所有執著。無明無智隨眠隨增。是名無明軛。本庄 [1982A] 三一頁[24]。

(6) bhavayogaḥはチベット訳、*AKVy* によりdṛṣṭiyogaḥに訂正。ただし真諦訳は「有繫等亦如此」、玄奘訳は「有軛見軛應知亦爾」である。

(7) 『雜阿含』巻九、二四〇；*AKBh* 140,17；山口・舟橋『世間品』二三二頁参照。本庄 [1982A] 三三頁[25]。

(8) kāmā hy upādānam はチベット訳により kāmādyupādānam に訂正。

(9) 〔 〕内をチベット訳により補う。

(10) dvidhā-dṛṣṭeḥ を Shastri 本により dvidhā dṛṣṭeḥと訂正する。

(11) 〔 〕内をチベット訳により補う。

(12) *AKBh*: pratidvandvitvāt; *AKVy*: pratidvaṃdvād.

(13) チベット訳は「サーンキャのヨーガと智」。

(14) *AKBh*: kāmādiṣu cchandarāga iti; *AKVy*: kāmādiṣu yaś chandarāga iti.

(15) 「欲と貪」に関して *AKVy* 300,20 は「未来の諸境に対して希求するのが欲であって、已至の諸〔境〕に対するのが貪である」と解説する。無明取を立てない理由に関して法宣（巻六、三二六頁）は「有軛も見軛も其の體貪なり。無明軛は其の體無明なり。（中略）又餘經等と。是は四取を明す。是も經説では貪を體とす」と言う。つまり、軌範師（世親）が無明を取と立てない理由は、他者の説のように「無明が有を取らないから」とするのではなく、先の経に、欲・見・有の軛が皆等しく貪を体とするのに対して、無明軛はその体が無明であると説かれており、かつ後の経に、取が貪を体とすると説かれているからである、と言うのである。

(5) 随眠・漏・暴流・軛・取の語義解釈

本論（*AKBh* 308,7; Pek 290a2; 玄奘 108a18; 真諦 261c3）

【問】では、この随眠の意味は何か。乃至、取の意味は何か。【答】

(39) これらは微細であり、伴い、二通りに随増し、離れない。ゆえに随眠とみなされる。(1)

そのうち、「微細であり」とは、捉えがたいことによって、はたらきがかすかだからである。「伴い」とは、得が連続的に起こるからである。「二通りに随増し」とは、所縁によって、および、相応によって、である。「離れない」とは、〔ことさらに〕努めて〔それを起こそうと〕せず〔とも、あるいはそれが起こるのを〕妨げようとしても、繰り返し現われ出てくるからである。以上の根拠によって、(2)随眠と呼ばれる。

(40) それらは留まらせ、漏出し、運び去り、合せしめ、および、取り込む、というのが、それら〔諸煩悩〕にとっての、漏等〔という呼称〕の語義解釈である。

輪廻の中に留まらせ、有頂より無間地獄に至るまで、六処(3)という傷口から漏出するから漏（āsrava）である。運び去るから暴流（ogha）である。合せしめるから軛（yoga）である。取り込むから取（upādāna）である。

しかし、次のように〔解釈する方が〕より良い。〔すなわち〕それら〔があること〕によって、相続が対象の方に向かう（āsravati）から漏である。「例えば、尊者たちよ、〔人々が〕大変な労力をかけながら、船を流れに逆らって引いている時、そ〔の船〕は、その同じ労力をかけるのをやめてしまうと、(4)あっけなく流れにしたがって運ばれてしまうが……」という経(5)の説に合致するからである。勢力が最も強いから暴流である。それをもつ〔有情〕は、それに左右されるから、それらによって(6)引き回されるのである。現行の仕方が強くないものが軛である。(7)〔有情を〕

様々な苦と結びつけるからである。[8] あるいは、繰り返し連続的に起こるからである。欲望の対象等を取り込むから取である。

称友疏（*AKVy* 487,32；Pek 147a4）

(39a) 微細であり

云々というのは、微細であり、〔随〕増するから随眠だというのである。語義解釈という仕方によってこのことが成り立つのである。(p. 488) はたらきがかすかだからであるとは、活動がかすかだからという意味である。それではどうして活動がかすかなのか。非色なるものは捉えがたいことによって〔活動がかすかなの〕である。

所縁によってとは、隙を伺う敵の如く、また、見ることによる〔蛇の〕毒の如く〔所縁によって随増するの〕である。相応によってとは、鉄球〔の熱〕が水を熱する如く、触れることによる毒の如く〔相応によって随増するの〕である。乳母と乳児の場合の如く、[9] 両方によって随増する。〔彼女が乳児を長養し育てるように〕[10]これら〔随眠〕も、所縁によって、あるいは相応する〔諸煩悩〕によって、自己の相続を長養する。〔すなわち〕得によって育てるのである。[11]

努めてせず〔とも、つまり〕努力せずとも、妨げようとしても〔つまり〕人が妨害しようとも、〔それらが〕繰り返し現われ出てくるから離れない。それゆえ随眠だ、というのである。「離れない」とは、付きまとう（anukrāmanti）[12]ということである。四日目毎に起こる熱の如くにである。他の人々は、鼠毒の如くにである、と言う。[13]

輪廻の中に留まらせる（āsayaṃti）から漏である（āsravāḥ）というのが、語義解釈的な〔説明〕法である。あるいは〔輪廻の中に衆生が〕居住するように漏出する（āsravaṃti）から[14]〔漏である〕。有頂より無間地獄に至るま

でという場合、六処という傷口〔つまり〕傷口にたとえられる眼などの処から漏出する（āsravaṃti）〔つまり〕流れ出す。有頂から未だ離染していない者にとってさえ、無間地獄へ導く煩悩が現行することによって、あるいはそこ（有頂）に生じた者には、そこ（無間地獄）に生ずることがありうることによって、有頂より無間地獄に至るまでに趣く。[15] 何が漏出するのかといえば、随眠である。漏出するから漏であるという場合、〔作者を示す第一次接尾辞〕a[16]〔が用いられているの〕である。運び去るから暴流（ogha）である。合せしめるから軛（yoga）である。取り込むから取（upādāna）であるというこの意味の提示は[17]毘婆沙師たちによって説かれるものである。ogha というこの語形は「運搬する」という意味で〔用いられる〕。他の趣、あるいは他の対象に、運搬し、運び去るから暴流である。他の趣、あるいは他の対象に、結合せしめ、合せしめるから軛である。再生、あるいは欲望の対象などにおいて、識の相続を受け、取り込むから取である、というのである。

しかし、次のように〔解釈する方が〕より良いとは、しかし次のように〔解釈する方が〕より好ましい、と軌範師（世親）〔は言う〕。どのようにかといえば、それら〔つまり〕随眠〔があること〕によって、相続〔つまり〕識の相続が対象の方に向かう（āsravati）〔つまり〕趣くから漏であると言う。〔すなわち漏（āsrava）は〕作具としての手段（karaṇa-sādhana）[18]である。大変な労力をかけながら、〔つまり〕善法によりながら、〔船、すなわち〕心の相続を、流れに逆らって引いている時、〔つまり〕対象から引き戻す時[19]、その同じ労力をかけるのをやめてしまうと、〔つまり〕その同じ努力を休止すると〔あっけなく流れにしたがって運ばれてしまう〕という意味である。勢力が最も強いから暴流であるとは、〔世間の〕暴流と性質が同じであることを示す。暴流の如くであるから暴流であると〔解釈〕してである。それに左右されるからとは、貪などによって左右されるからである。現行の仕方が強くないものが軛であるとは、暴流と軛との区別を示す。というのは、現行の仕方が強くないものは軛であり、現行の仕

方が強いものだけが暴流だからである。どうしてそれらは軛なのかといえば、様々な苦と結びつけるからである(20)と言う。生〔苦〕などの様々な苦と結びつけるからという意味である。あるいは、繰り返し連続的に起こるからである〔つまり〕繰り返し相続に結びつくから、それゆえ軛なのである。欲望の対象等を取り込むからとは、欲望の対象などがそれらによって取り込まれるもの、それらが欲取等であり、欲と貪を本質とするものである。(p. 489)

注

(1) smṛtāḥ. Gokhale 本：matāḥ；チベット訳：bshad pa.

(2) karaṇair は平川索引により kāraṇair に訂正。

(3) ṣaṅbhir は ṣaḍbhir に訂正。

(4) gratiprasravdhyā は *AKVy* により pratiprasrabdhyā に訂正。

(5) 『雑阿含』巻一八、四九三；本庄 [1982A] 三三頁[26]。

(6) tarhi はチベット訳 (de dag gis) により tair hi に訂正。

(7) nātimātrasamudācāriṇo 'pi は *AKVy* に従って nādhimātrasamudācāriṇo hi に訂正。

(8) *AKBh*：°saṃyojanāt；*AKVy*：-yojanāj.

(9) dhātryaḥ. kumārakam は脚注に示される MSS. を参考に dhātri-kumārakavad に訂正。

(10) *TA* により補う。次注参照。

(11) 『正理』巻五三、大正二九、六四一頁下一五―二一：如何煩惱有於所緣相應隨增。如前已辯。或如怨害伺求瑕隙。及如見毒。應知煩惱於自所緣有隨增義。如熱鐵丸能令水熱及如觸毒。應知煩惱於自相應有隨增義。二皆同乳母令嬰兒隨增。乳母能令嬰兒增長。及令伎藝漸次積集。所緣相應令諸煩惱相續增長及得積集。「所緣によって」とは」からここまでの文章と、「離れないとは、付きまとう (anukramanti) ということである。四日目毎に起こる熱の如くにである。他の人々は、鼠毒の如くにで

ある」という文章は、チベット訳が存在しないことからすると、もともと *AKVy* にはなかったものであろう。この一文は *TA* (Pek. No. 5875, Tho301b7-302a2 ; Der. Toh. No. 4421, Do162b4-7) に見られる。*AKVy* を理解し易くするために *TA* から取り込まれたように思われる。その *TA* は以下の如くである。

dmigs pa dang mtshungs pa'i sgo nas zhes bya ba la, dmigs pa'i sgo nas ni glags tshol ba'i dgra bo bzhin dang mthong ba'i dug bzhin no. mtshungs par ldan pa'i sgo nas lcags kyi gong bu chur bying ba bzhin dang, reg pa'i dug bzhin no. gnyis ka'i sgo nas ni ma mas gzhon nu bzhin du rgyas par byed de, de ni gzhon nu 'phel bar byed nye bar rtas par byed pa de bzhin du de dag kyang dmigs pa dang mtshungs par ldan pa dag gis rang gi rgyud 'phel bar byed do. thob pa rnams kyis nye bar rtas par byed do. rjes su 'brang bas ni nye bar gnon te rims nyin bzhi pa bzhin no. gzhan dag na re byi ba'i dug bzhin no zhes zer ro.

(12) anukrāntes は anukramaṃti に訂正。

(13) この一文 (anubadhnaṃtîti... anye) は Wogihara 本の脚注に従ってここに移動させた。『正理』巻五三、大正二九、六四一頁下一一―一二：言隨縛者。極難離故。如四日瘧及風癡等。

(14) āsanârtho vā. āsravaṃti bhavāgrād... は āsanârthaṃ vā āsravaṃti. bhavāgrād... に訂正。

(15) ここまでの一文理解し難い。一部分チベット訳にない。チベット訳では次の如くである。

輪廻の中に留まらせる (āsayanti) から漏である (āsravā)、あるいは〔輪廻の中に衆生が〕居住するように漏出する (āsravaṃti) から漏であるというのが、語義解釈的な説明法である。有頂より無間地獄に至るまで六処という傷口から漏出するという場合、有頂より無間地獄に至るまで、六処という傷口、つまり傷口にたとえられる眼などの門から漏出し、こぼれて、汚すから漏なのである。

右のチベット訳になくサンスクリット・テクストにある部分は、あるいは *TA* から取り入れられたものか。*TA* (Pek 302a8-b2 ; Der 163a4-6) は「留まらせるから」と「漏出するから」という語を次のように注釈している。

'jog par byed pas shes bya ba la, de dang ldan ba mi gyo ba'i tshul gyis 'khor bar sbyor bar byed ces bya ba'i don to. 'dzag pas na zhes bya ba rgyas par 'byung ba ni srid pa'i rtse mo las 'dod chags dang ma bral ba yang skyes mched drug gi rten nas mnar med pa'i nyon mongs pa kun tu (Pek : du) spyod pa'i phyir ro. yang na der skyes pa yang der

skyes par rung ba'i dbang du mdzad nas mnar med pa'i bar du 'dzag pas na zhes bya ba smos so.

留まらせるからということについて、それを有する者を揺るぎない仕方で輪廻に拘束するという意味である。漏出するから云々とは、有頂から離染していない者も、六処という所依から無間〔地獄〕の煩悩を生ずるからである。あるいはそこ（有頂）に生じた者もそこ（無間地獄）に生ずる可能性〔のあること〕を考慮して「無間〔地獄〕に至るまで漏出するから」と言うのである。

(16) 辻直四郎『サンスクリット文法』（岩波全書、一九七四年）二一一頁。

(17) artha-pradarśanam はチベット訳にない。

(18) *Nyāyabindaṭīkā* (Bibliotheca Buddhica VII, p. 6,10) に karaṇa-sādhanena māna-śabdena... という用法がある（岩本明美）。

(19) 「大変な労力をかけながら」からここまでの文章はチベット訳にない。*TA* から取り入れられたものか。*TA* (Pek 302b7; Der 163b2-3) には次のような注釈がある。

dge ba'i chos rnams kyis mngon par 'du byed pa chen pos sems kyi rgyud kyi gru zlog phyogs su dkris shing yul dag las bzlog pa dang, de bzhin du....

善法によって、大変な労力をかけながら、心の相続という船を、流れに逆らって引いている時、〔つまり〕対象からひき戻す、それと同様に……。

(20) *AKBh*: ābhikṣṇyānuṣaṅgato; *AKVy*: abhikṣṇānuṣaṅgato.

(6) 結等の五種総説

本論（*AKBh* 308,22; Pek 290b3; 玄奘 108b17; 真諦 261c25）

(41ab) それらは結等の区別によって、さらに、五通りに説かれた。（p.309）

その同じ随眠は、さらに、結（saṃyojana）・縛（bandhana）・随眠（anuśaya）・随煩悩（upakleśa）・纏（paryavasthāna）の区別によって五通りに分けて説かれた。

称友疏（*AKVy* 489,1; Pek 148a2）

その同じ随眠は、さらに、〔結、〕乃至、纏の区別によって五通りに分けて説かれたとは、漏等の区別によって四通りに説かれた(1)その同じ随眠が、経と論とにおいてさらに、結・縛・随眠・随煩悩・纏の区別によって五通りに分けて説かれた、ということである。【難】随眠とは別に無慚などの纏が〔あると〕(2)説かれているではないか。どうして、「随眠がそのまま纏である」と、そのように言われるのか。【答】確かに、それとは別の〔纏〕がある。しかし別でない〔纏〕も認められる。なぜなら「煩悩もまた纏である。(3)経に〝欲貪纏を縁とする苦を〔人は〕感受する〟と説かれているからである」と〔後に〕説く(4)からである。

注

（1）本章「4 経にみえる諸煩悩」の項（本書一七一頁）参照。
（2）チベット訳により補う。
（3）haryavasthānaṃ は paryavasthānaṃ に訂正。
（4）*AKBh* 312,9 (corrected): kleśo 'pi hi paryavasthānaṃ kāmarāgaparyavasthānapratyayaṃ duḥkham iti sūtre vacanāt.

(7) 結

本論（*AKBh* 309,2; Pek 290b4; 玄奘 108b20; 真諦 261c27）

そのうち、結は九である。〔すなわち〕愛〔結〕・瞋〔結〕・慢〔結〕・無明〔結〕・見〔結〕・取〔結〕・疑〔結〕・嫉〔結〕・慳結である。(1)

そのうち、愛結は三界の貪である。他〔の結〕も、(2)可能性に応じて〔適宜に文章を〕つなぐべきである。見結は三見である。取結は二見である。だからこそ〔次のように〕説かれるのである。(3)「〔問うて言う。〕見相応の諸法に対して〔人が〕愛結につながれ、見結に〔つながれて〕おらず、また、見随眠がそ〔の諸法〕に対して随増していないのではないということは、あるか。〔答えて〕言う。ある。集智がすでに起こり、(4)滅智が未だ起こらず、見滅道所断の、見〔取〕・戒禁取と相応する諸法に対して、である。〔その人は〕そ〔の諸法〕に対して、それを所縁とする愛結につながれているが、見結につながれてはいない。遍行がすでに断ぜられており、また、非遍行の、それを所縁とし、〔あるいはそれと〕相応する、見結がないからである。また、見随眠はそ〔の諸法〕に対して随増する。〔すなわち〕取であるその同じ二つの見が相応によって〔随増する〕」と〕。

【問】 それでは、なぜもろもろの結の中で、三見が独立に見結(5)と説かれ、二見が独立に取結と〔説かれたの〕か。

【答】

(41cd) 実質と取との共通性によって二見は別個の結である。

三見〔も〕十八の実質〔であり〕、取としての二見も同じ十八〔である〕。ゆえに、実質の共通性によって、これら二〔見〕は、別個の結とされたと伝説される。また、これら二〔見〕は取を本性とするが、残余〔の三見〕は〔そうで

は〕ない[6]、という訳で、取の共通性によっても、こ〔の二見〕は独立に〔取結と〕説かれた。固執されるものと固執するものとの区別のゆえにである。

【問】ではなぜ嫉・慳の二結は独立して二つの結として説かれ、他の纏は〔そうでは〕ないのか。【答】

(42) 全面的に不善であり、かつ、自律的である、という両者があるからである。それに基づいて、嫉と慳とはそれらの中で独立に二つの結として説かれた。[7]

そ〔の纏〕に、全面的な不善性と自律性とのその両者がある、そのような纏は、〔嫉と慳と〕以外にはないからである。

【異解】八纏〔を主張する〕人にとっては、そうであろう。しかし、十〔纏すべてがあると認める〕人にとっては、忿と覆もまた両様である。それゆえ上は説明にならない、と他の人々は〔言う〕。

称友疏（*AKVy* 489,9; Pek 148a5）

他〔の結〕も、可能性に応じて〔適宜に文章を〕つなぐべきであるとは、瞋〔結〕・嫉〔結〕・慳結は欲〔界〕繋であり、慢〔結〕・無明〔結〕・見〔結〕・取〔結〕・疑結は三界繋だというのである。見結は三見であるとは、有身〔見〕と辺執〔見〕と邪見とである。取結は二見であるとは、見〔取〕と戒禁取とである。だからこそ〔次のように〕説かれるのであるとは、まさしく見結は三見であり、取結は二見なので、「だからこそ〔次のように〕説かれるのである」というのである。「見相応〔の諸法〕に対して」云々というのは問いである。「見相応に対して」とは取見に相応する受などに対して、である。愛結につながれ〔とは、〕貪に〔つながれ〕であり、見結に〔つながれて〕おらず〔とは、〕有身見などを相とする〔結につながれておらず〕、である。また、見随眠がそ〔の諸法〕に対して随増していないのでは

ないということとは、その見相応の諸法に対して見随眠が随増していないのではないということである。それでどうなのかといえば、随増しているのである。二重否定は〔その語が否定されない〕本来の状態であることを示す。

「〔答えて〕言う。ある」云々とは問いに対する解答である。集智がすでに起こりという限定語は、遍行の見結を〔すでに〕断じたことを示すためである。滅智が未だ起こらずとは、二種の取見を〔未だ〕断じていないがゆえに、それと相応することがあ〔りう〕ることを示すためである。見滅道所断の、乃至[8]、諸法に対してとは、受などに対してである。そ〔の諸法〕に対して、見滅所断の、あるいは見道所断の愛結につながれている。どういう〔愛結にか〕といえば、それを所縁とするという。見滅・〔見〕道所断の[9]、見取・戒禁取と相応する受などのそれらの法を所縁として、その[10]貪が生ずるから、それゆえ、所縁によってそれにつながれている。見結につながれてはいない。どうしてかといえば、〔見〕苦・見集所断を自性とする遍行〔の見結〕は、集智の生起によってすでに断ぜられており、また、非遍行の、それを所縁とし、〔あるいはそれと〕相応する、見結がないからであると言う。たとえ、非遍行の、邪見を自性とする、〔見〕滅・見道所断の、見結があっても、それは、無漏を所縁とするものだから、取見[11]に相応する受などの法を所縁とするものではない。それゆえ所縁に関して見結につながれていない。また、それは、それら（受など）と別の〔心・心所の〕束であるから、それら受などと相応しない。（p. 490）ゆえに相応によってもそれにつながれていない。また、見随眠はそ〔の諸法〕に対して随増する。それ（見随眠）はどういうものかといえば、「取であるその同じ二つの見が相応によって〔随増する〕」と言う。〔つまり〕見取、あるいは戒禁取が、それら受などの諸法に対して、相応のゆえに随増する〔受などは〕自らの〔心・心所の〕束に生じたものだからである。しかしそれに対しては見結は随増しない。〔なぜかといえば[12]〕それら二〔見〕は見結と名づけられているからである。[13]「見随眠」と呼ばれるものの中には五見は含まれない。しかし「見結」と呼ばれるものの中には

有身〔見〕と辺執〔見〕と邪見のみが含まれ、二つの取見は〔含まれ〕ない、と理解すべきである。

(41d) 二見は別個の結である[14]

とは取としての二つの見は、である。「三見〔も〕十八の実質」〔という場合〕、「である」というのが文の残りである。〔つまり、この〕文の意味は、「有身〔見〕と辺執〔見〕と邪見とは、十八に数えられる実質〔である〕」ということである。取としての二見も同じ十八の実質である、と〔いうように、先の「実質」という語がここにも〕関係する。どのようにか。欲界においては有身〔見〕と辺執見との二〔種〕である。それらは見苦所断のみと認められている。邪見は見苦所断、乃至、見道所断の四部である。以上のように欲界においては六〔つの実質〕である。欲界で六であるように、色界と無色界とにおいても同様なので、〔合計〕十八〔の実質〕になる。取としての二見も同じ十八である。どのようにか。欲界において、見取は、見苦所断、乃至、見道所断の四部であり、戒禁取[15]も見苦所断と見道所断との二部である。以上のように、欲界では六〔つの実質〕である。欲界におけるように、色界と無色界においても同様である。以上のように同じ十八の実質となる。残余は〔そうでは〕ないとは〔三〕見は、である。固執されるものと固執するものとの区別のゆえにであるという場合、見結が固執されるものであり、取結が固執するものである。

(42b) それに基づいて (yatah)

とは、全面的に不善であることと、自律的であるということを特質とする理由のゆえに、である。

(42c) それらの中で～として説かれた

とは、それら無慚などの纏の中から、

(42c) 嫉と慳とは

取り出されて両者とも〔独立の結として〕説かれている。そのような纏は、〔嫉と慳と〕以外にはないからであるとは、無慚・無愧[16]も、全面的に不善であるが、貪等の煩悩と相応するから自律的ではない。悪作も、無明のみと相応するから自律的ではあるが、全面的に不善なのではない。それは善でもあるから。惛沈と掉挙と睡眠も、貪等と相応するから自律的でなく、全面的に不善でもない。それらは善と無記でもあるから。そ〔の纏〕[17]に、その両者があるとは、「そ〔の纏〕に、全面的な不善性と自律性というその両者があるであろうような、そのような纏は、〔嫉と慳と〕以外にない」と〔文は〕関係するのである。(p. 491)

しかし、十〔纏すべてがあると認める〕人にとってはとは、十纏〔すべてがあると認める〕人〔つまり〕毘婆沙師にとっては、忿と覆もまた両様である。〔つまり〕全面的に不善であり、かつ自律的である。それゆえ上は説明にならないという場合、それではその人にとって説明になるものとは何かといえば、この点に関して軌範師衆賢は言う[18]。〔すなわち〕嫉と慳とはしばしば現行するがゆえに独立に結と〔説かれる〕。それゆえにこそ、欲界に生れる者には、三十六の結があるのに、「カウシカよ、天と人とは嫉と慳という結を有する」と説かれている。善趣においてはこの二つの煩悩は特に「結びつけるもの」だからである。あるいは

福徳が少ないことと受用物が少ないこととの原因であるがゆえに、一切〔の随煩悩の存在〕を示唆するがゆえに、〔在家・出家の〕両衆を雑染するがゆえに、慳と嫉とは、独立に〔結〕とされた。

もし善趣に生れた者でも甚だしい軽蔑を受けるとすれば、嫉と慳とがその原因である。なぜなら、

福徳が少ない者と、受用物が少ない者とは、親族にさえも貶められる[19]

からである。随煩悩は、煩悶(saṃtāpa)を伴うものと、歓喜(āmoda)を伴うものとの二種である。それら〔随煩悩〕はすべてこれら(慳と嫉)によって〔その存在を〕示唆される。在家衆も、受用物を〔その活動〕根拠とす

るこれらによって非常に悩まされ、出家衆も、法を〔その活動〕根拠とする〔これら〕によって〔非常に悩まされる〕[20]。あるいは、天と阿修羅の衆は、様々な内部の原因によって[21]甚だしく悩まされる。ゆえに世尊は「カウシカよ、天と人とは嫉と慳という結を有する」と説かれたのである。それゆえ、十纏のうち、これら二のみが結である、と。

注

(1) °vicikitsersyā mātsarya° は °vicikitsersyāmātsarya° に訂正。

(2) evam anyāni. チベット訳は de bshin du gzhan dang gzhan dag kyang となっている。

(3) 光記（倶舎論第三、五四四頁）は『発智論』（法宣によれば巻第三）とするが、法宣（巻七、三頁）は『雑心論』であると言う。『発智論』（巻三、大正二六、九三四頁上一―七、櫻部・加治訳、一二六頁）には次のように説かれている。

若し此の事に於て愛結の繋すること有らば、亦た見結の繋するも有りや。答う。応に四句を作るべし。或いは愛結の繋すること有りて、見結の繋する無し。謂わく、集智已に生じて、滅智未だ生ぜざるとき、見滅・〔見〕道所断の見結と相応せざる法に於て、及び修所断の法に於て、愛結の未だ断ぜざる有り。滅智已に生じて、道智未だ生ぜざるとき、見道所断の見結と相応せざる法に於て、及び修所断の法に於て、愛結の未だ断ぜざる有り。見を具うる世尊の弟子にも、修所断の法に於て、愛結の未だ断ぜざる有り。

『国訳大蔵経』の脚注は法宣と同様に解しているが、『国訳一切経』の脚注は『婆沙論』巻五六からの引用としている。内容的にはよく対応しているが、『雑心論』（大正二八、九〇五頁上三―九）のほうが語句の上からもより的確に対応するように思われる。そこには次のように説かれている。

若し見相応の法にして愛結の繋なるも、見結〔の繋〕に非ず、亦、見使の使ならざるに非ざるあり。〔謂わく〕若し集智生じ、滅智未だ生ぜずば、見滅・見道〔所〕断の見取・戒取（＝戒禁取）と相応する法は愛結の繋なり、愛結は有漏縁なるを以ての故に。見結〔の繋〕に非ず、彼の一切遍（＝遍行）の見結は断ぜざるを以ての故に。自種の見結は不断なりと雖も、彼を縁ぜず、無漏縁なるが故に。〔彼と〕相応なるに非ず、異品なるが故に。見使の使ならざるに非ず、五見は見使たるも三見は見結たるを以ての故に。

この文は『倶舎論』に引く文とほとんど完全に一致する。『雑心論』の「愛結は有漏縁なるを以ての故に」という句は『倶舎論』の「それを所縁とする愛結につながれているが、見結につながれてはいない」に相当する。『雑心論』の「漏縁なるが故に」と「異品なるが故に」の二句は『倶舎論』には見出せないが、*AKVy* の「無漏を所縁とするものだから」(489,32)「それら（受など）と別の束であるから」(489,33) がそれに相当する。『雑心論』の「五見は見使たるも三見は見結たるを以ての故に」の前には、おそらく『倶舎論』の「取であるそれら二つの見が相応のゆえに〔随増する〕」というような句に相当する句が脱落しているのではないかと考えられる。その句があって、それに対する理由づけが「五見は見使たるも、三見は見結たるを以ての故に」という句であろうと思われるからである。

(4) samudayajñāne utpanne は *AKVy* により samudayajñāna utpanne に訂正。

(5) dṛṣṭisaṃprayojanaṃ は dṛṣṭisaṃyojanaṃ に訂正。

(6) °svabhāvena śeṣāīti はチベット訳、両漢訳により °svabhāve na śeṣā iti に訂正。

(7) チベット訳からしても頌は本来「共に、全面的に不善であるから、また、自律的であるから、嫉と慳とはそれらの中で独立に二つの結として説かれた」という意味であったのではないかと思われる。しかし *AKBh*, *AKVy* によれば拙訳のように解すべきであろう。頌本来の意味が注釈時に別様に解説されたものか。

(8) yāvad-dharmeṣv は yāvad dharmeṣv に訂正。

(9) nirodha-darśana-mārga- は nirodha-mārga-darśana- に訂正。

(10) 「その (asāv)」はチベット訳にはない。

(11) parāmarśa-dṛṣṭi- チベット訳に「見 (dṛṣṭi)」はない。

(12) 〔 〕内をチベット訳により補う。

(13) ity asaṃjñitavān はチベット訳 (ming du btags pa'i phyir) により iti saṃjñitatvāt. に訂正。

(14) dṛṣṭi-saṃyojanāṃtaraṃ は dṛṣṭi saṃyojanāṃtaraṃ に訂正。

(15) 「戒禁取も」と言う理由不明。

(16) anāhrīkyânapatrāpyaṃ は āhrīkyânapatrāpyaṃ に訂正。

(17) チベット訳には以下「関係するのである」までの一文が欠けている。

(18) 『正理』巻五四、大正二九、六四三頁中一一―下一：何故纏中嫉慳二種。建立爲結非餘纏耶。若立八纏應作是釋。二唯不善自在起故。謂唯此二兩義具足。餘六無一具兩義者。無慚無愧雖唯不善非自在起。悔自在起非唯不善餘兩皆無。若立十纏應作是釋。唯嫉慳二過失尤重。故重纏中立二爲結。由此二種數現行故。謂生欲界雖有九六三結無結。而經唯説嫉慳二結惱亂人天。以勝趣中二數行故。又二能爲賤貧因故。謂雖生在二善趣中。而爲賤貧重苦所軋。現見卑賤及諸乏財。乃至極親亦不敬愛。又二遍顯隨煩惱故。謂隨煩惱總有二種。一感俱行。二歡俱行。嫉慳遍顯如是二相。又此二能惱二部故。謂在家衆於財位中。由嫉及慳極爲惱亂。若出家衆於教行中。由嫉及慳極爲惱亂。或能惱天阿素洛衆。謂因色味極相擾惱。或此能惱人天二衆。如世尊告憍尸迦言。由嫉慳結人天惱亂。或此二能惱自他衆。謂由嫉故能亂他朋。由内懷慳惱亂自侶。故十纏内立二爲結。

(19) bandhanāv apy ubhayān mata を仮に bandhunāpy abhibhūyata と訂正する。前注に示した『正理』に見える「現見卑賤及諸乏財。乃至極親亦不敬愛（世間で現に見られるように、卑賤な者や財産の乏しい者はごく近い親戚にも敬愛されない）」からして趣旨に大過はないと思う。訂正前の原文は「福徳が少ないことと受用者が少ないことという二つの繋縛はともに（嫉と慳という）両者ゆえであると考えられる」と訳せるかもしれないが、上で「福徳が少ないことと受用物が少ないことの原因であるがゆえに」と述べられていることと重複するし、ここでは「嫉と慳とは善趣に生れた者が軽蔑されることの原因である」ということを述べねばならない。チベット訳は「牢獄（*bandhana-gṛha）等の如くであるから（btson la sogs pa dang ʼdra bas so）」である。梵文校訂者荻原も写本の読みに不満であり、脚注において真諦訳所引の偈「（無貴重乏財）非自親所敬」（大正二九、二六二頁上二五）を参考にしつつ bandhunā nôbhayan mata を提案している。ただし自ら疑問符を付しているように意味を取りづらい。

(20) 法宣（巻七、八頁）は「在家の者は他の財寶をねたみ己が財寶をおしんで心を惱亂しなやます。又出家は他の教法をねたみ自の教法をおしんで心を惱ます」と言う。

(21) bhinnôdara-hetor. 理解しにくい。Wogihara 本は誤植のために注4の記事を欠いている。チベット訳は「甘露と女とのゆえに（bdud rtsi dang bud med kyi phyir）」。『正理』（巻五四、大正二九、六四三頁中二六：謂因色味極相擾惱）は「色と味のゆえに」を指示する。法宣（巻七、八頁）は「天と阿素洛とを惱亂す。帝釋天では美味あり。阿素洛に美女あり。天は自の美味をおしんで他の美女をそねむ。阿素洛は自の美女をおしんで他の美味をそねむ。そこで諍を起して惱亂す」と言う。

(8) 五下分結

本論（*AKBh* 309,21; Pek 291b2; 玄奘 108c23; 真諦 262a21）

また、別〔の経〕[1]で世尊は

(43a) 五通りに順下分 (p. 310)

結を説かれた。すなわち、有身見、戒禁取、疑、欲貪、瞋恚である。【問】なぜこれらは「順下分（avarabhāgīya）」と呼ばれるのか。【答】下なる分に資するからである。下なる分とは欲界である。そして、これら（五下分結）はそれを資益する。なぜなら

(43bc) 二によって欲〔界〕を越えず、三によって再び戻る

からである。欲貪と瞋恚とによって、〔有情は〕欲界を越えられない[2]。有身見等〔の三〕によって、たとえ越えたとしても、再び引き戻される。門番と[3]〔その〕付き人の如くだからである。

【異解】三によって、有情の下劣性である凡夫性を越えられず、二によって界の下劣性である欲界を〔越えられない〕。だからこそ[4]それらは「順下分」〔と呼ばれる〕と他の人々は[5]〔言う〕。

【問】預流〔の聖者〕にとっては、完全に三結を断ずることによって[6]、〔必然的に〕六煩悩が断たれている。なぜ〔世尊は〕三見を除いて、「有身見、戒禁取、疑の三〔結〕のみを〔断って預流となる〕」と説かれたのか。【答】そのすべてが説かれるべきであろうが、

(43d) 代表と根本とが充足されるから三つ〔のみ〕が

説かれたのである。煩悩は、一部のもの（見苦所断）、二部のもの（見苦・道所断）、四部のもの（見四諦所断）の

三種であると伝説される。それら〔三種〕の代表は、これら三〔煩悩〕によって充足される。また、辺執見は有身見から発現する（33a）。見取は戒禁取から発現する（33b）。邪見は疑から発現する（32cd）。ゆえに[7]〔上の三つによって〕根本〔すなわち、原因〕が充足される。

【異説】しかし、他の人々は言う。

（44）行こうと思わぬこと、〔正しい〕道を外れること、道に迷うことという〔三つ〕が、解脱に至ることへの障害である。ゆえに三つ〔のみ〕が示された。（p. 311）

〔世間において、〕別の場所に行くのに三つの障害がある。①行こうと思わぬこと、②別の道に依って〔正しい〕道を外れること、③道に迷うことである。同じく、解脱に至るのにもその同じ三が障害となる[8]。そのうち、①有身見によって解脱を恐れるに至った〔有情〕は、〔解脱に〕至ろうと思わない。②戒禁取により、別の道に依って〔正しい〕道を外れる[9]。③疑によって道に迷う。これら、解脱に至ることへの障害を〔預流の聖者が〕断ずることを明かそうとして、世尊は三煩悩のみの断を説示されたのである。

称友疏（*AKVy* 491,19 ; Pek 150b5）

下なる分とは欲界であるとは、三界〔繋の法〕全体に関していえば、欲界は、まったく三昧に入っていない（非等引、asamāhita）ので、不善法と悪趣とによる苦と憂悩とがあるので、また、煩悩が厚いので[10]、下なる〔つまり〕劣った界[11]である。

（45b）二によって欲〔界〕を越えず

とは、それら〔二〕を断じない場合には〔有情は〕欲界を越えないからである。門番と〔その〕付き人の如くだからで

あるという場合、欲貪と瞋恚とは門番の如くである。というのは、それらは欲界という牢獄から、門番の如くに、出ることを許さないからである。有身見等は付き人の如くである。というのは、譬えば、門番の不注意で、牢獄から〔罪〕人が出ても、門番の付き人たちによって連れ戻されるが、それと同様に、今の場合もこれら（有身見等）によって〔連れ戻される〕からである。

三によって、有情の下劣性[12]とは、有身見と戒禁取と疑という結によって、凡夫性を特性とする「有情の下劣性」を、越えられないのである。欲貪と瞋恚という二によって欲界を自性とする界の下劣性を越えられない、〔つまり〕凌駕できない。聖者よりも下[13]なるものが凡夫であり、界の中で下なるものが欲界である。だからこそそれらは「順下分」（p. 492）〔と呼ばれる〕と他の人々〔すなわち〕瑜伽行者たちは[15]〔言う〕。

完全に三結を断ずることによってとは、残余なく有身見と戒禁取と疑という結を断ずることによってという意味である。六煩悩[16]が断たれているとは、五見と疑[17]とである。しかし貪などは、残余があるから、説かれない。三見を除いてとは、辺執〔見〕と邪見と見取の〔三〕見を、である。〔なぜ〕「三〔結〕のみを〔断って預流となる〕」と説かれたのかとは、有身見と戒禁取と疑という三〔結〕のみを説かれた〔のか〕、というのである。だれが説かれたのかといえば、世尊が、である。すなわち経に〔次のように〕誦せられる。「大徳よ、どれ程のことによって預流となるのですか。大名よ、次のことによってである。〔すなわち、〕聖なる声聞が、これが苦なる聖諦であると如実に知り、これが苦の集である、これが苦の滅である、これが苦の滅に導く道なる聖諦であると如実に知る。そして、かれにとって、三結、つまり有身見と戒禁取と疑とが断ぜられ遍知されている〔ことによってである〕。かれはこれら三結を断ずることによって預流となる。退堕しない性質をもち、ついには〔必ず〕正覚に赴く人であり、七度の生涯を最大とする者（極七返有）となり、七度、諸天〔趣〕と諸人〔趣〕とを生死流転して、苦を尽くすであ

ろう」[18]と。

そのすべてが説かれるべきであろう（syāt）とは〔説かれるべき〕だろう（bhavet）という意味である。煩悩は、三種であると伝説されるというこの場合、見所断〔の煩悩〕について言う。一部のものとは有身〔見〕と辺執見とである。見苦のみによって断ぜられるからである。二部のものとは戒禁取である。四部のものとは疑と邪見と見取とである。そのうち、一部のものの代表は有身見である。ゆえに「有身見」と言えば、辺執見も包摂されることになる。四部のものの代表は疑である。ゆえにそれ（疑）に言及すれば、邪見と見取[19]も包摂される。しかし、戒禁取は直接的にのみ言及される。ところで、見所断の貪なども、それら（三煩悩）を所縁とするものであるから、〔三煩悩に〕包摂されると言うことができる。

辺執見は有身見から発現するとは、自身を常住である、あるいは、断絶すると捉えるからである。[20]見取は戒禁取から発現するとは、あるもの（戒禁）によって清浄になると考える、それを無上のものと捉えるからである。邪見は疑から発現するとは、疑う人には、邪に聞き思惟[21]することによって、邪な決定が生ずるからである。ゆえに、根本が充足されることによって[22]、根本から生ずるものも充足されることが〔自ずと〕成り立つから、〔根本である有身見等の三が説かれることによって〕辺執見なども説かれたも同然（ukta-rūpa）であると理解すべきである。

しかし、他の人々は言うとはこの同じ軌範師（世親）は、である。どうして道を外れることになるのかといえば、別の道に依ってと言う。

注

(1) 『中阿含』巻五六、二〇五「五下分結経」; *MN* 64, Mahāmāluṅkyasutta ; 『長阿含』巻八、九「衆集経」; *DN* 33, Saṅgītisuttanta.

(2) anucara は玄奘訳では「防邏人」、真諦訳では「尋叛」。「付き人」と訳したのは *AK* I,2a の注釈中に anucara が parivāra（眷族）と言い換えられていることによる。

(3) 法宣（巻七、九頁）は「たとい貪瞋を断じて欲界を越え離れて乃至有頂に進んでも、前の身見と戒禁取と疑との力で還って欲界に退堕す。何故なれば有頂に生れても未だ有頂の身見と戒禁取と疑とが断ぜずにある。有頂の煩悩は三界の煩悩の根なり。其煩悩の根を抜かずにあるゆえに欲界の煩悩の芽を生じて欲界に退下す」と言う。

(4) ata eva tāny avarabhāgīyāni はチベット訳では de'i phyir... であって de nyid kyi phyir... でないので、あるいは ata etāny... であったかも知れない。Cf. *AKBh* 310,2 : kasmād etāny avarabhāgīyāny...

(5) 法宣（巻七、一〇頁）は「此の異説では下分と云うは下の有情と下界との二に通ず」と言う。

(6) 「完全に三結を断ずることによって（paryādāya trisaṃyojanaprahāṇāt）」に相当する部分は Pek に欠け、Der 249a4 にはある。

(7) チベット訳および *AKVy* により ato を mūlaṃ の前に補う。

(8) trayontarāyāḥは trayo 'ntarāyāḥ に訂正。

(9) mokṣavibhramaḥは平川索引により mārgavibhramaḥ に訂正。

(10) チベット訳には「不善法と悪趣とによる苦と憂悩とがあるので、また、煩悩が厚いので」の語はない。

(11) チベット訳には「界（dhātu）」の語はない。

(12) *AKVy* のチベット訳は amibhir iti. tribhiḥ. を amibhir tribhiḥ. であるように解しているが、*AKBh* では tribhiḥ は後の文に属する。

(13) 「聖者よりも（āryebhyo）」はチベット訳では「有情の中で（sems can gyi nang na）」となっている。結局意味は同じである。

(14) *AKBh* : ata ; *AKVy* : tasmād.

(15) °bhāgīyāni apare を *AKBh* によって °bhāgīyānīty apare と訂正する。

(16) saṭ（誤植）は ṣaṭ と訂正する。

(17) Pek には以下 Der にはある「疑とである。しかし貪などは、残余があるから、説かれない。三見を除いてとは、辺執〔見〕と邪見と見取の〔三〕見を、である。「〔なぜ〕三〔結〕のみを〔断って預流となる〕」と説かれたのかとは、有身見と」に相当する訳文が欠落している。

(18) 対応経典を見出せない。『雑阿含』巻三四、九四七（大正二、二四二頁）；*Itiv* 24G；*SN* 56,49 (vol. v, p. 458) 等に類似の記述が見られる。Cf. *AKBh* ad *AK* VI,34ab；*AKVy* 552,4-17. 中村元『原始仏教の思想II』（中村元選集〔決定版〕16巻、春秋社）三四六頁；チムゼー一六一頁参照。

(19) mithyā-dṛṣṭi-parāmarśānāṃ はチベット訳により mithyā-dṛṣṭi-dṛṣṭi-parāmarśānāṃ に訂正。

(20) °dānugrahaṇāt は °da-grahaṇāt に訂正。

(21) mithyā-śravaṇa-；Pek：log par mnyam (=mnyan?) pa；Der：log par lta ba ni.

(22) mūla-saṃbhūta-grahaṇa- はチベット訳にない。

(9) 五上分結

本論（*AKBh* 311,5；Pek 292a7；玄奘 109a19；真諦 262b23）

世尊によって五順下分結が説かれたが、それと同様に、さらに

(45a) 順上分〔結〕(1)が同じ五通りに〔説かれた〕。

【問】 どのようにか。**【答】**〔答えて〕言う。それら

(45bc) 色・無色生の二貪と掉挙・慢・癡とである。

以上、これら五つが順上分結である。すなわち、色貪、無色貪、掉挙、慢、無明である。これらを断じないことによって〔有情は〕上〔二〕界を越えられないからである。〔以上で〕結の話題が終了した。

称友疏（*AKVy* 492,30；Pek 152a3）

「順下分結」と言われたことにより、意味上、他の分に順ずる（anya-bhāgīya）〔結〕の存在することが説かれたことになる。ゆえに

(45a) 順上分〔結〕が同じ五通りに〔説かれた〕

というこ〔の頌〕が述べられる。〔以上が〕結の話題である。

注

（1） °bhāmiyaṃは平川索引により°bhāgīyaṃに訂正。

(10) 縛

本論（*AKBh* 311,14；Pek 292b2；玄奘 109a24；真諦 262b29）

【問】縛にはいくばくがあるか。【答】縛は三つである。縛としての一切の貪と、縛としての一切の瞋と、縛としての一切の癡である。【問】なぜこの三のみが世尊によって縛と説かれたのか。【答】

(45d) 受のゆえに三つの縛が〔説かれた〕。（p. 312）

三〔種〕の受のゆえに三つの縛がある。楽受に対して、貪が、所縁と相応とによって、随増し、苦〔受〕に対しては瞋が、不苦不楽〔受〕に対しては癡が〔随増する〕。〔しかし〕貪と瞋とはそうではない。

あるいは、自らの相続に属する[1]〔受を〕所縁とするについて〔のみそのように〕定まっている。

称友疏（*AKVy* 492,33；Pek 152a4）

(41a) それらは結等の区別によって、さらに、五通りに説かれた（p. 493）

と〔先に述べた〕その関連性によって、結の説明に引き続いて、縛を説明する番である。〔「縛」というのは、煩悩の〕もうひとつの同義語である[2]。縛としての一切の貪という場合、「一切」とは、〔五〕部（prakāra）と〔三〕界（dhātu）とに関してである。一切の瞋という場合、どのように「一切」かといえば、部に関してのみ〔一切〕である。癡は部と界とに関して一切である。所縁と相応とによってとは、自他の相続中の楽受に対して、しかるべく貪が〔所縁と相応とによって〕随増し、苦受に対しては瞋が、同じ所縁と相応とによって〔随増し〕、同じそれら二つ（所縁・相応）によって不苦不楽〔受〕に対しては癡が〔随増する〕、というのである。

しかし、貪と瞋も、不苦不楽〔受〕に対して、しかるべく、まったく同様に随増するではないか。どうして癡のみが〔随増する〕と言われるのかといえば、貪と瞋とはそうではないと言う。貪と瞋も〔確かに〕随増する。しかし癡が〔随増する〕ほどではない。癡は不明瞭なものであるから、不明瞭なものである不苦不楽受に対して、〔貪や瞋よりも〕よりいっそう随増する。〔不苦不楽受は癡を〕資益するからである。

あるいは、自らの相続に属する〔受を〕所縁とするについて〔のみそのように〕定まっているとは、自らの相続に属する楽などを感受する能力についてはそのように定まっている、というのである。自らの相続〔に属する〕楽受

に対しては、貪が相応によって〔随増し〕、苦に対しては瞋が、不苦不楽に対しては癡が〔随増する〕からである。

【別の解釈】しかし、他の者たちは〔次のように〕解説する。「貪と瞋とはそうではない」ということは〔以下のように理解すべきである。すなわち〕楽に対して貪が随増するようには瞋は〔随増し〕ない。それでは楽に対しても瞋は随増するのかといえば、敵の楽に対しては〔瞋が〕所縁によって随増する。苦に対して瞋が随増するようには貪は〔随増し〕ない。それでは苦に対しても貪が随増するかといえば、敵の苦に対して〔貪が〕所縁によって随増する。

「あるいは、自らの相続に属する〔受を〕所縁とするについて〔のみそのように〕定まっている」ということは〔次のように理解すべきである。すなわち〕あるいは、自らの相続に属する楽に対しては、貪が、所縁によって、あるいは相応によって、随増する。しかし他者の相続に属する、敵の楽に対しては、〔貪は随増し〕ない。同様に、自らの相続に属する苦に対しては、瞋が、所縁によって、あるいは相応によって随増する。しかし他者の相続に属する[3]、敵の苦に対しては〔瞋は随増し〕ない。ゆえに、このようにして自らの相続に属する〔受を〕所縁とするについて、「楽受に対しては貪が所縁と相応とによって随増し、苦〔受〕に対しては瞋が〔所縁と相応とによって随増する〕」と定まっている。

注

(1) svāsāṃtanikā^{o} は svāsāṃtānikā^{o} に訂正。

(2) 「もうひとつの同義語（'para-paryāyaḥ）」はチベット訳にない。文脈にも疑問が残る。

(3) para-sāṃtānike は pārasāṃtānike に訂正。

(11) 随煩悩総説

本論（*AKBh* 312,3；Pek 292b5；玄奘 109b8；真諦 262c8）

随眠は先に説明した。随煩悩（upakleśa）を説こう。そのうち、まず(1)煩悩は随煩悩でもある。心を汚す（upa-kleśana）からである。

(46) 煩悩以外の、(2)染汚の、行蘊と呼ばれる心所も随煩悩である。しかしそれらは煩悩とは呼ばれない。

煩悩以外の、行蘊に含まれる、染汚の心所法も随煩悩である。ところでそれらは〔『法蘊〔足〕論』の〕雑事〔品〕(3)に誦されるものである。しかしここでは、纏と煩悩垢とに含まれるもののみを説こう。

称友疏（*AKVy* 493,27；Pek 153a2）

心を汚すからであるとは、心を汚染するから(4)、である。

(46a) 以外の心所も

とは、煩悩以外の〔心所も〕という意味である。随煩悩であるとは(5)、これらにとっては、煩悩の近くにあるという性質がある。あるいは煩悩が近くにある。ゆえに随煩悩である(6)。煩悩の活動に従ってはたらくから、および煩悩の不完全な特徴をもつから、随煩悩である(7)。それらは心所のみであって心不相応〔行法〕ではない。雑事〔品〕に誦されるものであるとは、雑事〔品〕中の聖教分(8)において誦されているものであって、思（cetanā）などは〔そうでは〕ないということが意図されている。すなわち、不楽（退屈）、頻申（あくび）、心昧劣性（心が沈むこと）、欠呿（けだるさ）、食不調性（食不平等性）(9)、種々想、不作意、身麁重、角を有するもの(10)、觝突、不和軟性、不調柔性、

不順同類、欲尋、恚尋、害尋、親里尋、国土尋、不死尋[11]、陵蔑尋、仮族尋、愁嘆、苦、憂、(p. 494) 擾悩である。[12][13]

注

(1) yāvat はチベット訳により tāvat に訂正。

(2) yepyanye は平川索引により ye 'py anye に訂正。

(3) 『法蘊足論』巻九、大正二六、四九四頁下二―一五。本書「あとがき」二八三頁参照。

(4) citta-kliṣṭa-karaṇāt は citta-kliṣṭi-karaṇāt とすべきか。

(5) ta upakleśās は *AKVy* およびチベット訳により ta upakleśā eva に訂正する。

(6) チベット訳により *AKVy* 493,26 の upakleśās caitasā の upakleśās を eṣām iti の後ろに移し、eṣām ity upakleśāḥ とする。法宣（巻七、一五頁）は根本煩悩以外の染汚の心所を随煩悩と呼ぶ理由を「夫は煩悩に随って起るゆえに夫も亦随煩悩と名く」と言う。

(7) この一文はチベット訳にはない。

(8) 『法蘊足論』は各章冒頭に阿含経典を引用し、次にそれを注釈するという形式をとっている。称友はこの阿含経典引用部分を「聖教分（pravacana-bhāga）」と呼んでいる。

(9) 経ではこれらは惛沈と睡眠の共通の食とされる。*AKBh* 318,17-18.

(10) *Vibh* 345-351. 南伝第四七巻、六一、六七頁：如何が角なりや。彼の、角・角性・巧緻・聡〔慧〕・作り事・口実なり。是を角と言うなり。

(11) 親里尋、国土尋、不死尋の三は掉挙・悪作蓋の共通の食である四法の内の三法として説かれる。*AKBh* 319,2.

(12) 『法蘊足論』巻九（大正二六、四九四頁下一一―一五）にここに挙げられる随煩悩の名が列挙されている。その少し後（四九七頁中六―四九八頁下七）にそれらが一々解説されている *Vibh* 345-351.

(13) Wogihara 本には［tandri'ti jaḍata.］の語がある。これはその注記に言うように tandrī の注釈である。

(12) 纏

本論（*AKBh* 312,9; Pek 293a1; 玄奘 109b14; 真諦 262c22）

【問】では纏とは何か。【答】〔答えて〕言う。煩悩もまた纏[1]である。経[2]に「欲貪纏を縁として苦がある[3]」と説かれるからである。いっぽう、『品類〔足〕論』においては

(47) 無慚・無愧・嫉・慳・掉挙・悪作および惛沈・睡眠が八通りの纏である。

他方、毘婆沙師の道理によると、十纏がある[4]。〔すなわち、〕これら八と

(48a) 忿、覆とである。

そのうち無慚・無愧はすでに解説した。嫉とは他人の繁栄に対して心が喜ばないことである。慳とは、教え、財産、巧さを〔他人に〕施すことを妨げる心の執着である。掉挙とは心が鎮静しないことである。悪作と惛沈とはすでに解説した。睡眠とは身体を支える能力がない、心の萎縮である。ただし、それと悪作とは染汚なるもののみが纏である。忿とは瞋恚と害とを除いた、有情・非有情に対する憤りである。覆とは〔自分の〕過失を覆い隠すことである。

また、これら十纏のうち、

(48ab) 無慚・掉挙・慳は貪から起こる。

これら三つの随煩悩は貪の等流[5]である。(p. 313)

(48c) 覆については異論がある。

ある者は「渇愛の等流[6]である」と〔言い〕、他の者は「無明の等流[7]である」と〔言い、さらに〕別の者は「両者の

〔等流である〕。〔すなわち、覆は〕順次、〔よく〕知られた人〔の渇愛の等流であり〕、知られていない人の〔無明の等流である〕」と〔言う〕。

(48cd) 無明から惛沈・睡眠・無愧が〔起こる〕。

これら三つは無明の等流[8]である。

(49ab) 疑から悪作が〔起こり〕[9]、忿と嫉とが瞋に随う。[10]

瞋から等起するのである。このようにしてこれら十の随煩悩は、煩悩の等流[11]である。

称友疏 (*AKVy* 494,2; Pek 153a8)

そのうち無慚・無愧はすでに解説したとは、

無慚とは重んじないことである。無愧とは罪において畏れを見ないことである (*AK* II,32ab)

と〔解説した〕[12]。教え、財産云々とは、慳は、教えと財産と巧さとを〔他人に〕施すことを妨げる心の執着である。「わたしから〔離れて〕行くな」(mā mattaḥ saratu) という行相をもつ〔心所〕[13]が吝嗇 (matsara) である。吝嗇そのものが慳 (mātsarya) である。あるいは吝嗇を有する者の状態が慳である。悪作と惛沈とはすでに解説したとは、「〔本来は、行為が〕悪しくなされたことが悪作であるが、しかしここでは、その〔行為が悪しくなされた〕ことを所縁とする〔心所〕法が、悪作である[14]」「惛沈とは身心の軽快でないことである[15]」とである。「睡眠とは心の萎縮である」というそれだけが言われれば、二〔無心〕定も〔そうであることに〕なってしまうから、それゆえ「身体を支える能力がない」といって区別されているのである[16]。ただし、それと悪作とは染汚なるもののみが纏であるとは、染汚の睡眠は纏であるが、善あるいは無記〔の睡眠〕は纏ではない。睡眠には三種あると認められるから。悪作も

染汚なるものは纏であるが、善〔の悪作は纏では〕ない。それ（悪作）は善と不善とであると認められるから。忿とは瞋恚と害とを除いた、有情・非有情に対する憤りであるという場合、「瞋恚」とは有情という対象に対する特殊な憤りである。「これら、お前たち有情は殺されてしまえ」あるいは、「縛られてしまえ」「押し潰されてしまえ」「非道によって[17]破滅に陥れ」という[18]行相をもって生ずるのが「瞋恚」である。有情において、引きよせたり、恐れさせたり、威嚇したりなどの行為をもって生ずるのが害である。それら以外の、有情・非有情に対する憤りが「忿」である。例えば、学びたいと思っている比丘の心の怒り（奮気）、あるいは棘などに対する怒りの如きである。

順次、〔よく〕知られた人、知られていない人のという場合、王などによって〔よく〕知られた、覆を有する人の覆は渇愛の等流である。「わたしの名利がなくなるということがないように」と〔名利を貪って罪を覆うからである〕。〔よく〕知られていない人の〔覆〕は無明の等流である。自分のなした業の果報を受けるということを信じない人が、その罪を隠して、他の人の前で、〔罪を〕浄化するための告白をしない。それゆえ覆は両者の等流である、とある者は〔言う〕。どうして無愧は無明の等流なのか、と云えば、なぜなら

無愧とは罪において畏れを見ないこと[19]（*AK* II,32ab）

だからである。

(49a) 疑から悪作が[20]

とは、染汚の〔悪作〕だけが、である。纏が〔目下の〕主題だからである。

注

（1）kleśā apīhi は MS. および *AKVy* 489,6-7 により kleśo 'pi hi と訂正する。

（2）『中阿含』巻四〻、一九「尼乾経」; *MN* 101; 本庄［1982A］三七頁［32］。

（3）*AKVy* 489,6-7 により kāmarāgaparyavasthānapratyayaduḥkham は kāmarāgaparyavasthānapratyayaṃ duḥkham に訂正。

（4）『婆沙論』巻四七、大正二七、二四二頁中二］。

（5）*AK* II,57c. 法宣（巻七、一六頁）は「等流とは近等流果のことで、是等の染汚の心所は皆根本煩惱の近等流なり」と言う。rāganiḥṣyandāḥ は rāganiṣyandāḥ と訂正する。

（6）tṛṣṇāniḥṣyanda は tṛṣṇāniṣyanda と訂正する。

（7）avidyāniḥṣyanda は avidyāniṣyanda と訂正する。

（8）'vidyāniḥṣyandāḥ は 'vidyāniṣyandāḥ と訂正する。

（9）*AKBh*: vicikitsāṭaḥ; *AKVy*: vicikitsā-jam. 注（21）参照。

（10）kodhersye は平川索引により krodhersye と訂正する。

（11）kleśaniḥṣyandā は kleśaniṣyandā と訂正する。

（12）櫻部『倶舎論の研究』二九四頁。

（13）ity ākāro は有財釈とすべきであるから、ity-ākāro と訂正する。

（14）*AKBh* 57,18; 櫻部『倶舎論の研究』二九〇頁参照。

（15）*AKBh* 56,8; 櫻部『倶舎論の研究』二八六頁。

（16）チベット訳には「それは染汚のみである」の説明が付せられている。

（17）anayena はチベット訳では dis で anena を示唆するが採らない。Apte の梵英辞書に anaya の同義語として vyasana, āpad を掲げる土着辞典（*Nānārthamañjarī*）への言及があることからしてここに見える anayena vyasanam āpadyaṃtām という三語の意味が相互に深く関連することが解る。

（18）ity ākāra-pravṛtto は ity-ākāra-pravṛtto（有財釈）と訂正する。

(19) 櫻部『倶舎論の研究』二九四頁。

(20) vicikitsā-jaṃ は Pradhān 本、MS. に従い vicikitsāta と訂正する。

(13) 煩悩垢

本論（*AKBh* 313,9; Pek 293b2; 玄奘 109c14; 真諦 263a2）

(49c) また、別に六つの煩悩垢がある。

すなわち、

(49d,50ab) 誑[1]・諂、また、憍・悩・恨、および害である。

そのうち、「誑」とは、他人を欺くことである。「諂」とは、心が曲っていることであって、それにより、〔人は物事を〕如実に明らかにせず、うやむやにごまかし[2]、あるいは〔自ら〕不明瞭に理解する[3]。憍はすでに述べた。「悩」とは、過失を伴う事物を堅く執することであって、それにより、〔人は〕道理にかなった諫めを受け入れない。「恨」とは、〔九種の〕怒りの対象[4]を〔心の中で〕繰り返し反芻することである。「害」とは、〔有情を〕傷つけることであって、それにより、〔人は〕打撃、暴言などによって他者を傷つける。

また、これら六つの煩悩垢のうち、

(50bcd) 誑と憍とは貪から生ずる。恨と害[5]とは瞋から生ずる。(p. 314)

(51ab) いっぽう、悩は見取から〔生じ〕、諂は見から等起する。

「何が曲っているのか。悪見である[6]」と偈に説かれるので諂が見の等流[7]であるということが理にかなっている。

称友疏（*AKVy* 494,27；Pek 154a6）

（49c）煩悩垢

とは、身体から垢が生ずるが、それと同様に煩悩からこれら垢の如き誑などが生ずる。うやむやにごまかしとは、投じる（prerati）[8]、である。憍はすでに述べた〔とは〕

憍は自己の特性に染着する者の心の傲りである（*AK* II,33cd）

と、である。[9]（p. 495）

注

（1）平川索引により mayā は māyā に訂正。

（2）*AKBh*：vikṣipati；*AKVy*：kṣipati.

（3）法宣（巻七、一八頁）は「諂とは心が曲りて正しからぬこと。（中略）心の曲りてある諂の力で心の底を有りのままに云い顯さぬ」と言う。

（4）Cf. *AKBh* 46,27；*AKVy* 109,25.

（5）vihiṃsane（誤植）は vihiṃsane と訂正する。

（6）『雑阿含』巻五〇、一三五六：本庄［1982A］三七頁［33］。

（7）dṛṣṭinihṣyandaḥ は dṛṣṭinisyandaḥ と訂正する。

（8）「諂」の注釈中に見え、「うやむやにごまかし」と訳した本論の kṣipati（投げる；Tib：gtam rlung bskur＝話を風に投じた）を称友が prerati（Tib：gzhan du bsgyur ba＝別のものに変化させた）としたのは prerati に「投ずる」の意味があることと関係するであろう。「諂」と√kṣip とが密接に関連する箇所が *AKBh* 59,11-14（櫻部『倶舎論』二九三頁、本庄『全表』根品［2027］）にあり、梵天界に至るまで諂のあることが経に見えるとされている。関連資料は『長阿含』第一六経「堅固経」、*DN* No. 11, Kevaddha である。そこでは比丘アシュヴァジット（Aśvajit；Pāli：Assaji）に「四大種はどこで残り

なく滅するか」と訊ねられた大梵天が答えを知らず「われは梵天である」とだけ言ってごまかそうとしたとされている。これを世親は aprajānan kṣepam akārṣīt（知らずに kṣepa をなした）と表現し、チベット訳者は mi shes pas..gtam rlung la bskur ro（知らないことによって……話を風の中に投じた）としている。この訳語は今問題の語（kṣipati）の称友疏チベット訳語 gtam rlung bskur と符合する。この先の第五三頌参照。

（9）櫻部『倶舎論の研究』二九八頁。

(14) 随煩悩の分類的考察

a 見所断・修所断

本論（*AKBh* 314,3；Pek 293b7；玄奘 109c18；真諦 263a16）

【問】これら〔煩悩垢および纏〕のうち、どれが何によって断ぜられるべきものか。【答】まず、十纏を〔すでに〕説いたが、

(51cd) そのうち、無慚・無愧・惛沈・睡眠・掉挙は二通りである。

これら五つの法は二通り、〔すなわち〕見〔所断〕・修所断である。両方の部類の煩悩と相応するからである。また、ある〔諦〕を見ることによって断ぜられるべき〔煩悩〕と相応するものは、〔同じ〕それを見ることによって断ぜられるべきものである。

(52a) それ以外は修所断である。

それら〔の五つ〕以外の、纏に含まれる、嫉・慳・悪作・忿・覆という随煩悩は、ただ修所断である。(1) またこれら五つの随煩悩は自律的である。無明のみと(2)相応するからである。これら嫉等(3)の五つの随煩悩が〔ただ〕修所断で

あるのと

(52b) 同様に、自律的な垢も、である。

六つの煩悩垢〔も〕、まったく同様〔に、ただ修所断〕である。

称友疏（*AKVy* 495,1; Pek 154a8）

また、ある〔諦〕を見ることによって断ぜられるべき〔煩悩〕と相応するものはという場合、ある諦を見るということが、「ある〔諦〕を見ること」である。ある〔諦〕を見ることによって（具格）断ぜられるべきものが、ある〔諦〕を見ることによって断ぜられるべきもの、である。それと相応するもの、〔つまり〕ある〔諦〕を見ることによって断ぜられるべきものと相応するもの、それは、〔同じ〕それを見ることによって断ぜられるべきものである。[4]〔つまり〕それはその諦を見ることによって断ぜられるべきものである。何がかといえば、無慚などが、である。[5]

(52a) それ以外はただ修所断である。

それら〔の五つ〕以外[6]とは、無慚等以外の嫉などはただ修所断である。見所断ではない。これら〔五つの随煩悩〕[7]は自律的であるとは、貪等の、他〔の煩悩〕に依らないという意味である。[8]

注

(1) svatantrāś ca が重複しているので前の一つを除去する。
(2) adhimātra° は平川索引により avidyāmātra° に訂正。
(3) irsyādapaḥ は平川索引により irsyādayaḥ に訂正。
(4) *AKBh*: °prahātavyaḥ; *AKVy*: -heyaḥ.

(5) 法宣（巻七、一九頁）は「是（無慚等の五随煩悩）は随従起の惑で、見所断の惑と相應して起るのは見所断なり。修所断の惑と相應して起るのは修所断なり。（中略）見所断の中で、見苦所断の惑と相應するのは見苦所断なり。乃至、見道所断の惑と相應するのが見道所断なり」と言う。

(6) tebhyo 'nya を Wogihara 本は本頌とするが、注釈の語である。

(7) 〔 〕内をチベット訳により補う。

(8) 法宣（巻七、二〇頁）は「餘の嫉慳等並びに六垢、此の十一は自在起の故に唯修所断なり。自在起は根本煩悩に従わずして自力で我が勝手に起るゆえに自在起と云う」と述べる。

b 不善・無記

本論（*AKBh* 314,12; Pek 294a5; 玄奘 109c26; 真諦 263a28）

ところで〔先に〕説いた通りのこの随煩悩は、

(52c) 欲〔界〕においては不浄である。

欲界においては不善である。そこにおいても

(52c) 三つは二通りである。(1)

惛沈・掉挙・睡眠は不善と無記とである。(2)

(52d) それより上では無記である。

欲界より上では、随煩悩は、可能性に応じて、無記である。（p. 315）

称友疏（*AKVy* 495,9；Pek 154b3）

惛沈・掉挙・睡眠は不善と無記とであるという場合、纏が〔目下の〕主題であるから「睡眠は善でもある」[3]とは言われない。

(52d) それより上では無記である

という場合、可能性に応じてとは、欲界より上では、可能である限りの、それら誑や諂なども〔無記〕である。

注

(1) dvidhā は dvedhā に訂正。Cf. *AK* II,10a.

(2) 法宣（巻七、二〇頁）は「是は身見邊見と相應するのは有覆無記なり。餘の貪等と相應するは不善なり」と言う。

(3) チベット訳では、「纏が主題であるので〔すでに〕成立しているから『善でもある』とは言われない」となっている。そのテクストでは middhaṃ が siddhaṃ とあったか。

c 欲界繋・色界繋

本論（*AKBh* 315,1；Pek 294a7；玄奘 110a2；真諦 263b3）

【問】ではこれら〔随煩悩〕のうち、いくばくがどこにあると知るべきか。【答】

(53ab) 誑と諂とは欲〔界〕と最初の静慮にある。

これら二つは欲界と初静慮とにおいてある。【問】どうして梵世に誑がある〔と解るの〕か。【答】

(53b) 梵〔天〕の欺きによる。

かの大梵天がそこにおいて偽りの自己を見せることによって、長老アシュヴァジットを欺こうとしたからで

ある。[1] 諂についてはすでに説いたけれども、[2] 論題に上ったので再び言及したのである。

(53cd) 惛沈・掉挙・憍は三界にある。

これら三つは三界に属する。

(53d) 他は欲界に生ずる。

〔十纏と六煩悩垢という〕十六から〔上の〕五を除いた、他の十一の随煩悩はただ欲〔界〕繋である。

煩悩と随煩悩とを説き終えた。

称友疏（*AKVy* 495,14; Pek 154b5）

偽りの自己を見せることによってとは、偽りの（属格）自己を（属格）見せることによって、大梵天が長老アシュヴァジットを欺こうとしたからである。「梵天よ、どこにおいて、これら大種は残りなく消滅するのでしょうか」と問われた〔梵天〕は解からないでごまかした。「わたしは、梵天、大梵天、自在者、作者、化作者、造物主、創造主、諸存在の父の如きものである」[3] と詭計（誑）でもって欺こうとした。さて、その大梵天は長老アシュヴァジットの手をとって、ひと気のない所に立ち止まった。ひと気のない所に立ち止った〔梵天〕は次のように言った。「如来がおられるのにわたしに尋ねるべきだと考えるのか」[4] と。〔ゆえに、〕[5] これはかれの諂[6] であると考えられる。というのは、自分の〔統べる〕衆に対する恥らいのゆえに、自分の無知を隠そうとして、かれはそのようにしたからである。諂についてはすでに説いたとは、

初静慮においては、それ〔ら〕の中の悪作・睡眠・不善は無い[7]

と、そこにおいてすでに述べたが、論題に上ったので[8]、すなわち

(52d) それより上では無記である(9)

と論題に上ったので、である。五を除いたとは、誑・諂・慳沈・掉挙・憍〔の五を除いた〕、である。

注

(1) 『長阿含』巻一六、二四「堅固経」; *DN* 11; 本庄「シャマタデーヴァの倶舎論註―根品(4)―」(『南都佛教』第四八号、一九八二年)三三頁[27]および本書二一四―二一五頁注(8)参照。

(2) *AK* II,31; IV,8a; V,49c; 櫻部『倶舎論の研究』二九三頁。

(3) *AKBh* 59.12; 櫻部『倶舎論の研究』二九三頁参照。

(4) manyasaṁtidam は manyasa itidam に訂正。

(5) 〔 〕内をチベット訳 de lta bas na によって補う。

(6) saṁthyaṃはチベット訳では sgyu (Pek: rgyu) つまり māyā となっている。

(7) *AK* II,31ab.「不善」に関して *AKBh* 59,4-5 は、「〔不善の心所とはすなわち〕忿などから瞋と諂と憍と誑とを除いたものと、無慚と無愧とである」と注釈している。櫻部『倶舎論の研究』二九三頁。

(8) *AKBh*: prasaṅgāgataṃ; *AKVy*: prasaṅgen[a].

(9) この行チベット訳にはない。

d 意地・六識地

本論 (*AKBh* 315,11; Pek 294b2; 玄奘 110a10; 真諦 263b11)

【問】ではこれら〔の煩悩、随煩悩〕(1)のうち、いくばくが意地に属し、いくばくが六識地に属するのか。(2)【答】総括すれば、

(54ab) 見所断と、慢を伴う睡眠とは、意識地に属する。

見所断のすべては意地に属する。修所断である慢と睡眠[3]とをも併せてである。それら二つはすべて意地に属するからである。

(54c) 自律的な随煩悩も、である。

また自律的な随煩悩は何であれ、修所断であっても、ただ意地に属すると見るべきである。[4]

(54d) 他は六識に依る。

他の煩悩、随煩悩は、六識地に属すると知るべきである。【問】では「他」とは何か。【答】修所断の (p.316) 貪・瞋・無明と、それと相応する随煩悩、〔すなわち〕無慚・無愧・悼沈・掉挙、および、大煩悩地〔法〕の中で〔先に〕説いたものである。[5]

称友疏 (*AKVy* 495,27; Pek 155a3)

それら二つはすべて意地に属するからであるとは、[6]慢と睡眠の二つは、である。

(54c) 自律的な随煩悩も、である

とは、嫉と慳など〔も〕、である。大煩悩地〔法〕の中で〔先に〕説いたものとは、不信と懈怠と放逸だけ〔を指す〕。他は〔そうでは〕ない。悼沈、掉挙はここでは[7]先に言われているからであり、癡は煩悩という語に含意されるからである。

注

（1） *AKBh* には anuśayānāṃ があるが、チベット訳により除き、〔 〕内を両漢訳と内容とによって補う。

（2） °vijñānakāyikāḥ は平川索引により °vijñānabhūmikāḥ に訂正。

（3） °siddhābhyāṃ は °middhābhyāṃ に訂正。

（4） 法宣（巻七、二一頁）は「此の下に三類の法あり。第一類は一切三界見所断の法。第二類は修所断の一切の慢と睡眠と。第三類は随煩悩の中の自在起なり。此の自在起とは十纏の中、嫉慳忿覆悔の纏と、及び六類なり。此の三類は皆第六意識地に依りて起る。五識を縁じては起らぬ」と言う。

（5） *AK* II,26abc.「癡と放逸と懈怠と不信と惛沈と掉挙とは染汚〔なる心〕において常にある。」（櫻部『倶舎論の研究』二八六頁）。

（6） tehi は te hi に訂正。

（7） *AKBh* 56,8-10.

e 五受根との相応

本論（*AKBh* 316,3；Pek 294b8；玄奘 110a19；真諦 263b21）

【問】楽などのこの五〔受〕根があるが、そのうちどの根とどの煩悩あるいは随煩悩とが相応するのか。【答】

（55ab）貪は二つの楽と相応する。

貪は楽と喜とに相応する。

（55b）瞋は〔その〕逆である。

二つの苦〔根〕と〔相応する〕という意味である。苦と憂と〔相応するの〕である。貪と瞋とは〔それぞれ〕快（harṣa）と不快（dainya）との様相をもってはたらくからであり、〔共に〕六識地[1]に属するからである。

(55c) 癡はすべてと〔相応する〕

〔癡、すなわち〕無明は、あらゆる煩悩と相応するから、五〔受〕根すべてと相応する。

(55cd) いっぽう、無見は意の苦楽と〔相応する〕。

意の苦とは憂である。また、意の楽とは喜である。〔無見、すなわち〕邪見は、福業をなす人にとって、および、悪業をなす人にとって、順次、その二と相応する。

(56a) 迷いは憂と〔相応する〕。

〔「ああであろうか、こうであろうか」と〕とまどう人は確定することを望んで悩むからである。

(56ab) 他は喜と〔相応する〕。

他の随眠は喜のみと相応する。【問】では「他」とは何か。【答】四見[2]と慢とである。快の様相をもってはたらくからである。【問】ここに説かれた随眠は、いずれ〔の界〕に繋がれたものか。【答】〔答えて〕言う。

(56b) 欲〔界〕に生じた〔随眠〕である。 (p. 317)

以上のように、個別的に確定している相応〔関係〕を説き了えて、〔次に〕総括的に説く。

(56c) すべては捨と〔相応する〕。

これらすべての随眠は、捨根と相応する。煩悩の流れが跡切れる時には必ず捨が存在する、と伝説される〔からである〕。【問】〔欲界については以上のようであるが、〕上地[3]に属する〔煩悩〕はどうか。【答】〔答えて〕言う。

(56cd) 上地に属する〔煩悩〕は、地に応じて、それぞれ自ら〔の地に属する受根〕と〔相応する〕。

〔上地においては、それぞれ〕その地にある限りの〔受〕根がある〔のみ〕であるが、上地の随眠は、〔その〕自ら〔の地にある限り〕の〔受〕根それぞれと相応する。さらにそのうちで、可能性に応じて、四識身に属する〔随眠〕は、

四識身に属する〔受根〕と〔相応し〕、意地に属する〔随眠〕は意地に属する〔受根〕のみと〔相応する〕。煩悩の、〔受〕根との相応〔関係〕を説き了えた。[4]

いっぽう、随煩悩のうち

(57abc) 悪作・嫉・慳・害・恨・悩は憂と相応する、と続くのである。これらは不快の様相をもってはたらくからであり、また、意地に属するからである。

(57d) 他方、慳は〔その〕逆である。喜と〔相応する〕という意味である。貪に随うものであることによって、快の様相をもってはたらくからである。

(58ab) 誑・諂・覆、および睡眠は二通りである。喜と憂とに相応する。〔まず誑について言えば、人は〕あるときには喜んで他〔の人〕をだまし、またあるときには、憂いながら〔他の人をだますからである〕。眠る（睡眠）に至るまで同様である。

(58bc) 憍は二つの楽と〔相応する〕。(p. 318)

第三静慮では楽と、下〔地〕では喜と、上〔地〕では捨と〔相応する〕。

(58c) 捨は遍在するから、すべての随眠は捨と[5]相応する。それは、無明と同じく、どこにおいても妨げられないからである。

(58d) 他の四つは五つと〔相応する〕。無慚・無愧・悼沈・掉挙というこの四つの纏は、五〔受〕根すべてと相応する。〔前の二つは〕大不善地〔法〕だからであり、〔後の二つは〕大煩悩地〔法〕だからである。

称友疏（*AKVy* 495,32 ; Pek 155a5）

(55a) 二つの楽と (p. 496)

とは、楽受を自性とする二根と、という意味である。快と不快との様相をもってはたらくからとは、貪は快の様相をもってはたらき、瞋は不快の様相をもってはたらくというように、順次に〔関係せしめるべきである〕。六識地に属するからとは、五識地に属することからすれば、貪は楽根と相応し、瞋は苦根と〔相応する〕。しかし意識地に属することからすれば、貪は喜根と〔相応し〕、瞋は憂根と相応する。

福業をなす人にとって、および、悪業をなす人にとって、順次という場合、福業をなす人にとっては、邪見が憂〔根〕と相応する。福業を行なうことを無意味であると見るからである。悪業をなす人にとっては、邪見が喜〔根〕と相応する。自分の行なった悪業が、〔好ましくない〕結果を伴わないと見るからである。

四見とは、有身見・辺執見・見取・戒禁取である。どうして断見は喜〔根〕と相応するのか、といえば、それ〔断〕を喜ぶからである。(6)

捨が存在するとは、〔煩悩がまさに〕滅しようとする段階においては〔受が〕微劣だからである。

その地にある限りの〔受〕根がある〔のみ〕であるがとは、

静慮なる生においては、喜・楽・捨(7)と、捨・喜(8)と、楽・捨と、捨との諸受(9)がある(10)（*AK* VIII,12）

と理解すべきである。さらにその上地のうちでも、四識身〔の受〕、〔すなわち〕眼〔識〕・耳〔識〕・身〔識〕・意識地に属する〔受〕は、初静慮においてのみ〔存在する〕。なぜなら、初静慮には、三（眼・耳・身）識身に属する楽根と、意識身(11)に属する喜根と、四種の識身に属する捨根とがあるからである。それより上には、意地に属する〔根〕のみがある。〔すなわち〕第二静慮においては喜と捨との二根がある。第三〔静慮〕においては楽と捨との二根があ

る。第四静慮と無色〔定〕においては捨根のみがある。そこにおいては、すべての随眠は、それぞれしかるべく、〔一つの〕受根と相応する。そこ（第四静慮と無色定）においては、相続が止（samatha）によって柔軟になっているから、快・不快の様相は立てられない。

これら悪作などは、不快の様相をもってはたらくから、喜と相応することはなく、意地に属するから、苦根と〔相応することも〕ない。

貪に随うものであることによってとは、貪を因とするものであることによって、〔つまり〕貪より起こるものであることによって[12]、という意味である。

（58bc）憍は二つの楽と〔相応する〕

とは、楽と喜との二つと、である。第三静慮では楽とは、憍は意地に属するからである[13]。

無明と同じくとは、無明には、どの煩悩あるいは随煩悩においても、相応することが妨げられることはないように、捨にとっても同様である。

無慚・無愧は大不善地〔法〕だからであるとは、

しかし不善〔心〕においては〔常に〕無慚と無愧とがある[14]（*AK* II,26cd）

と説かれているからである。悔沈、掉挙は大煩悩地〔法〕だからであるとは、六識身は不善と染汚とがありうるから、それゆえ、それらには、五〔受〕根すべてと相応することがありうる。（p. 497）

注

（1）śaṅ°は śaḍ° に訂正。

(2) dṛṣṭano は *AKVy* により dṛṣṭayo に訂正。

(3) adho° は平川索引により ūrdhva° に訂正。

(4) [受に関する表]

〔1〕 身受・心受と五受根

苦・楽……　身受（前五識相応）
喜・憂……　心受（意識相応）
捨　……　身受、心受

〔2〕 三受と五受根

苦受　……　苦根・憂根
楽受　……　楽根・喜根
不苦不楽受　……　捨根

〔3〕 上二界における六識と楽・喜・捨

	楽	喜	捨
初静慮	眼耳身識相応	意識相応	眼耳身識相応
第二静慮	×	意識相応	意識相応
第三静慮	意識相応	×	意識相応
第四静慮以上	×	×	意識相応

＊初静慮では鼻・舌根がない。第二静慮以上では前五識がない。

(5) atas tayā は両漢訳、チベット訳により upekṣayā に訂正。チベット訳には anuśayāḥ が欠けている。

(6) abhinatatvāt はチベット訳（mngon par 'dod pa'i phyir ro）により abhimatatvāt に訂正。

(7) -sukhōpekṣāḥ は *AK* に従い -sukhōpekṣā に訂正。

(8) -sumanaska-je は *AK* により -sumanaskate に訂正。

(9) *AKVy*: ca vidho; *AK*: pravido.

(10) 櫻部『倶舎論』二九六頁；櫻部・小谷・本庄『智・定品』二六八頁。

(11) mano-vijñāno- は mano-vijñāna- に訂正。

(12) -samutthenêty はチベット訳により -samutthatvenêty と訂正すべきか。

(13) māna-sattvāt は mānasatvāt に訂正。法宣（巻七、二六頁）は「憍は喜樂受相應なり。第三定は意地の樂と相應す。下地では喜受と相應するなり」と言う。

(14) 櫻部『倶舎論の研究』二八八頁。

(15) 五　蓋

本論（*AKBh* 318,7; Pek 296a2; 玄奘 110c1; 真諦 263c26）

【問】経に(1)①欲貪、②瞋恚、③惛沈・睡眠、④掉挙・悪作、⑤疑という五蓋が説かれたが、そのうち、惛沈・掉挙・疑は三界に属するものが〔「蓋」と〕呼ばれるのか、あるいは、欲〔界〕に繋がれたもののみがか。【答】経に「〔これら〕五蓋は、完全な、欠けるところのないこの不善の聚まりである(2)」と全面的に不善であることが説かれるから、

(59a) 蓋は欲界にある。

他の界にはない。【問】ではなぜ惛沈・睡眠の二つが一つの蓋として、また、掉挙・悪作の二つが一つ〔の蓋〕として、説かれたのか。【答】

(59abc) 対立物・食・作用が共通であるから、二つが一つとなった(3)。

二つのものが一つ〔の蓋〕とされたことが「二つが一つとなった」〔と言われる〕。対立物（vipakṣa）・対治（pratipakṣa）・非食（anāhāra）は同義である。経に、惛沈と睡眠について共通の食と非食とが説かれた。「惛

沈・睡眠蓋の食は何か。五つの法、〔すなわち、〕けだるさ(tandrā)[4]、退屈(arati)、あくび(vijṛmbhikā)、食不平等生(bhakte 'samatā)、心が沈むこと(cetaso līnatvam)である。[5]惛沈・睡眠蓋の非食は何か。[6]光明想である」と。両者の作用もまた共通である。この両者とも心を沈ませるからである。(p. 319)掉挙・悪作についても共通の食、共通の非食が説かれた。[7]「では、掉挙・悪作蓋の食は何か。四つの法、〔すなわち、〕親里尋(jñāti-vitarka)、国土尋(janapada-vitarka)、不死尋(amara-vitarka)、[8]以前に笑い、遊び、愉しみ、なれ親しんだことを思い出すことである。では、掉挙・悪作蓋の非食は何か。止(śamatha)である」と。両者の作用もまた共通である。この両者とも、心を落ちつかないものにするからである。ゆえに、対立物・食・作用が共通であるから、二つのものではあるが一つ〔の蓋〕として説かれたのである。

【問】煩悩はすべて「蓋(妨げ)」であるのに、[9]なぜ五つに限って〔「蓋」と〕説かれたのか。【答】

(59cd)蘊を損ない、とまどわせるから五つ〔に限る〕。

欲貪と瞋恚とによって戒蘊が損なわれる。惛沈・睡眠によって慧蘊が、掉挙・悪作によって定蘊が〔損なわれる〕。定と慧とを欠くと、〔人は、四〕諦についてとまどうものとなる。よって五つ〔に限って蓋が〕説かれたのである。

【世親】しかしそのような解釈では、掉挙・悪作蓋は定蘊と対立するから、〔慧蘊と対立するとされる惛沈・睡眠よりも〕先に説かれる〔べきである〕ということになる〔が、実際にはその逆である〕。ゆえに、順序通りに、これら〔二種の蓋〕によって、定〔蘊〕・慧蘊が損なわれるのである、と別の人々は〔言う〕。[10]定を実修する人は惛沈・睡眠を恐れ、択法を実修する人は掉挙・悪作を〔恐れる〕からである。

【異説】他方、また別の人々は異説を述べる。[11]どのように述べるのか。――行乞に赴いた〔行者〕は、快・不快の様相をもつ対象の特徴を捉えてのち、〔修行の場に〕とどまる時、それを前提とした欲貪、〔あるいは〕瞋恚が、

まず、三昧に入る障げとなる。その後、定に入った〔行者〕が、正しくない仕方で[12]、止と観とを修することによって、惛沈・睡眠と掉挙・悪作、疑とが[13]、順次、止と観との障げとなる。〔定から〕醒めてからも、諸法を弁別する時、疑が障げとなる[14]。よって五つ〔に限って〕蓋が説かれたのである、と。

称友疏（*AKVy* 497,1; Pek 156a8）

惛沈・掉挙・疑は三界に属するものが[15]〔「蓋」と〕呼ばれるのかとは、それらは三界に属するものであるから、それらだけが取り出されて尋ねられるのである[16]。完全な〜この云々という場合、「比丘たちよ、不善の聚まりとは、すなわち、五蓋であると〔語るなら〕、かれらは正しく語ることになるであろう[17]。それはどうしてかといえば、比丘たちよ、〔これら〕五蓋は、完全な、欠けるところのないこの不善の聚まりである」云々と全面的に不善であることが説かれるからである。

(59a) 蓋は欲界にある。

他の界にはない、というように、注釈と経（本頌）との語は一文である。蓋とは静慮や等至などの障害という意味である。

(59b) 対立物・食・作用が共通であるから

とは、対立物・食・作用が共通であることのゆえに、という意味である。抽象概念〔を示す〕接尾辞（-tva）がなくても、抽象概念を主たるものとする表現もある。あるいは、「ひとつの対立物と食と作用と（karmadhāraya）」というのが、「対立物・食・作用が共通である」であり、それゆえ、である。

対立物（vipakṣa）・対治（pratipakṣa）というのは、頌を作るのに適するように、「対立物」がここでは対治で

あると意趣されている。煩悩に対立する（viruddha）側（pakṣa）が、対立物（vipakṣa）だと考えて、である。しかし阿毘達磨では、黒分、〔すなわち〕白〔分〕に対立する側が、対立物であり、白分が対治であるということはよく知られている。

食不平等性とは、食べ過ぎて[18]食事が身体を害することである。非食とは、対治である。惛沈・睡眠によって慧蘊がとは、どうなのかといえば、「損なわれる」ということが〔この場合に〕話題にされている。

しかしそのような解釈では云々とは、戒蘊・定蘊・慧蘊という順序で〔三〕蘊が立てられる場合、その対立物となっている諸蓋〔も〕、その同じ順序で、「①欲貪、瞋恚、②掉挙・悪作、③惛沈・睡眠、疑」と誦せられるべきであろう。掉挙・悪作蓋は先に説かれる〔べきである〕ということになるとは、定蘊は慧蘊より先に説かれるからである。しかしそうはなっていない。ゆえにそれは〔五つに限って蓋が説かれた〕理由ではない、という意図である。それでは何がこの場合の理由なのかといえば、ゆえに、順序通りに、これら、惛沈・睡眠と掉挙・悪作という、二種の蓋によって、定〔蘊〕・慧蘊が損なわれるのであると言う。どうしてかといえば、〔それらの〕性質がほとんど同じなので、定を実修する人は惛沈・睡眠を恐れ、同様に、択法を実修する人は掉挙・悪作を〔恐れる〕からであると言う。[19]

他方、また別の人々は異説を述べるとは先の軌範師（Pūrvācārya）[20]である。行乞に赴いた〔行者〕はとは、托鉢のためにあちこち歩きまわる〔行者〕は、である。特徴を捉えて〔とは、〕「女の姿である」と、あるいは「女の声である」と捉えて、である。とどまる時とは、立ち、あるいは坐し、あるいは経行しながら、ひそかなる禅思をなす時である。それを前提とした〔とは、〕快・不快なる対象の特徴を捉えることを前提とした、もしくは、

快・不快なる対象を前提とした、である。順次、止と観との障げとなるとは、止にとっては惛沈・睡眠が障げとなる。近い性質をもつものとして、惛沈・睡眠が現われるからである。観にとって掉挙・悪作と疑とが障げとなる。(p. 498)「掉挙・悪作」という、並列語の単数の如き形をとったものが、さらに「疑」と並列語となっている。〔つまり〕掉挙・悪作と、疑とが、「掉挙・悪作と疑と」なのである。(21)ところで、いっぽう、かれ(行者)が〔定から〕醒めてからも、諸法を弁別する時、疑が障げとなる。

いっぽう他の人々は「惛沈・睡眠と、掉挙・悪作と、疑とである」とこのように誦する。(22)そして次のように説明する。「惛沈・睡眠は止の障げとなる。掉挙・悪作は観の〔障げとなる〕。そして疑は〔定から〕醒めてから、諸法を弁別する時、障げとなる」と。

注

(1)『雑阿含』巻二六、七〇六―七一〇、七一五、七一六(大正二)等:『中阿含』巻二四、九八(大正一、五八二頁中):本庄[1982A]三七頁[35]。

(2)『雑阿含』巻二七、七二五:本庄[1982A]三八頁[36]。

(3) dvekatā は dvyekatā に訂正。

(4) tandrā. *AKVy* 493,28 では tandrī とあり、順序も四番目である。

(5) *AKVy* 493,28-29.

(6) atha をチベット訳(gang zhe na)により kaḥ と訂正する。

(7) ekonāhāraḥ は eko 'nāhāraḥ に訂正。

(8) 親里尋・国土尋・不死尋の三つは *AKVy* 493,31 にも出る。

(9) yadi はチベット訳(gang gi tshe)により yadā に訂正。

(10) 法宣（巻七、三二頁）は「上の有部の義とは相反して障をなす義なり。そこで（有部の義では）心を沈め込む惛眠が慧を障えて、心を操がせる掉悔が定を障える。今經部は相順の障をなす義なり。心を沈め込む惛眠が定を障えて、心を操がせる掉悔が慧を障える」と言う。

(11) 法宣（巻七、三三頁）は「是は經部師が五蓋を立つる因を別に説く」と言う。

(12) aprayogeṇa はチベット訳（rigs pa ma yin par）により ayogena に訂正。

(13) audhatyakaukṛtyaṃ vicikitsā は *AKVy* により audhatyakaukṛtyavicikitse に訂正。ただし *AKVy* の第二の読みは Pradhan 本に同じ。

(14) 疑の説明は *AKBh* にはあるのにチベット訳にはない。*AKVy* にはないのに、チベット訳には *AKBh* の説明がほとんどそのままの形で存在する。

(15) traidhātukya-styāna- は *AKBh* により traidhātukyaḥ styāna- に訂正。

(16) 法宣（巻七、二七頁）は「欲貪瞋恚等は欲界に局るものなり。今惛沈掉擧疑の三は全體三界に通ずる惑なり。夫故に此問が起る」と言う。

(17) 直訳は、「彼らは正しく語る者として語ることになるであろう（te samyag vadamānā vadeyuḥ）」である。

(18) ati-bahu-bhuktv- は ati-bahu bhuktv- に訂正。

(19) チベット訳では「択法を実修する人もそれと同様である」となっており、さらに「その疑は出〔定した人〕にとって、〔諸〕法を弁別する障げとなる」という説明がある。

(20) Pūrvācāryaḥ はチベット訳により Pūrvācāryāḥ に訂正。

(21) 以下五行、チベット訳には欠けている。

(22) この「他の人々」の読みは Pradhan 本に合致する。

5 煩悩の断滅

(1) 煩悩の滅と断惑の四因

本論（*AKBh* 319,17；Pek 297a4；玄奘 111a13；真諦 264a27）

以下のことを吟味しよう。非同類の界にも遍行する〔煩悩〕[1]と、見滅・道所断の、有漏〔法〕を所縁とする〔煩悩〕の、所縁が、遍知されるとき、〔それらの煩悩は〕断ぜられない。〔それらの煩悩が〕断ぜられるとき、所縁は遍知されない。だからどうしてそれら〔の煩悩〕が断ぜられるのか、と。所縁が遍知されたからと言って、必ずしも煩悩が滅尽するとは限らない。【問】ではどうか。【答】四通りに〔滅尽するの〕である。【問】どのような四〔通り〕にか。【答】まず、見所断〔の煩悩〕は、

(60abc) ①所縁の遍知により、②それを所縁とする〔煩悩〕の滅尽により、および、③所縁の断により〔滅尽する〕。

そのうち、①所縁の遍知により、見苦・集所断の、自地を所縁とする〔煩悩〕と、〔見滅・道所断の[2]〕無漏〔法〕を所縁とする〔煩悩〕とが〔滅尽する〕。②それを所縁とする〔煩悩〕の滅尽により、非同類の界にも遍行する〔煩悩〕が〔滅尽する〕。それを所縁とする〔煩悩〕は、同類の界に遍行する。(p. 320)ゆえに[3]、それが断ぜられれば、これらも断ぜられる。③所縁の断により、見滅・道所断の[4]、有漏〔法〕を所縁とする〔煩悩〕が〔滅尽する〕。それら無漏〔法〕を所縁とする〔煩悩〕がそれらの所縁である。ゆえに、それら（所縁）が断ぜられれば、これらも断ぜら

れる。

いっぽう、修所断〔の煩悩〕は、

(60d) ④対治が起こることにより、滅尽する。

④ある煩悩の部類の対治である道が生ずるならば、そ〔の煩悩の部類〕は断ぜられる。【問】では、いずれ〔の部類〕にとって、何が対治であるか。【答】上上〔品の煩悩〕にとって下下〔品の道〕が〔対治である〕云々と、後に説明するであろう。[5]

称友疏（*AKVy* 498,9; Pek 157b4）

非同類の界にも遍行する云々という場合、非同類の界にも遍行する、見苦〔所断〕と見集所断であることによって二種に区別される、邪見などの〔煩悩の〕所縁が、色・無色〔界〕を所縁とする段階において、苦・集類智品の道によって、遍知されるとき[6]、苦法智と集法智とによって、先にしかるべく、断じてしまっているから、それらは〔さらに〕断ぜられない[7]。それらは欲界繋なので、法智所害だからである。見滅・道所断の、有漏〔法〕を所縁とする、見取など〔の煩悩〕の所縁である、苦・集諦を自性とする、見滅・道所断の邪見などが[8]、苦・集法智品の、あるいは類智品の〔道〕によって、界に応じて、遍知されるとき、それらは[9]断ぜられない。見滅・道所断だからである。また〔それらの煩悩が断ぜられる〕そのときには[10]、それらの所縁は、先に〔すでに〕知られているから〔さらに〕遍知されない[11]。だからどうしてそれら〔の煩悩〕が断ぜられるのか[12]とは、所縁が遍知されることによって、それが断ぜられる〔とするのは〕正しくない、という意図である。

そのうち、①所縁の遍知により、欲〔界〕繋と色・無色〔界〕繋の、自地を所縁とする、見苦・集所断の〔煩悩〕

が断ぜられる。その場合、非同類の界を所縁とする〔煩悩〕については、所縁を遍知でもって見る人に断がある。苦・集類智忍は同時に二界を所縁とするからである。[13]「自地を所縁とする」と限定したのは、非同類の界に遍行する〔煩悩〕を除外するためである。②それを所縁とする〔煩悩〕の滅尽によりとは、これら有身見などには、非同類の界にも遍行する〔煩悩〕が所縁としてあるから、それを所縁とする〔煩悩〕は、同類の界に遍行する。それら（有身見など）が滅尽することによって、〔つまり〕断ぜられることによって、それら非同類の界に遍行する〔煩悩も〕断ぜられる。〔その因であるがゆえに、支えが断ぜられることによって、非同類の界に遍行する煩悩が断ぜられる。能縁の断である。[14]」③所縁の断によりとは、見取などの〔煩悩の〕所縁である、見滅・道所断の、邪見などが断ぜられることによって、これら有漏〔法〕を所縁とする見取なども断ぜられる。[15]

(60d) ④対治が起こることにより、滅尽する

とは、修所断〔の煩悩〕は、所縁の遍知などによるのではなく、ただ対治が起こることのみによって滅尽する、(p. 499)ということを示す。後に説明するであろうとは、

おのおのの地において九品の過失（煩悩）がある。その如く、徳（対治である道）がある[16]（*AK* VI,33ab）

と〔説く〕そこで述べるであろう。

注

（1）*AK* V,13ab 参照。

（2）〔 〕内、玄奘訳、チベット訳にあり、真諦訳にない。

（3）チベット訳と、*AKBh* 320,2 とそのチベット訳とを参考にして atas を補う。

（4）nirodhamārgaheyānāṃ はチベット訳、*AK Vy*, 玄奘訳、真諦訳により nirodhamārgadarśanaheyānāṃ に訂正。

(5) *AK* VI,33 参照。

(6) yad ālaṃbanaṃ は *AKBh* により yadālaṃbanaṃ に訂正。

(7) *AKBh*: tadā na prahīyante; *AKVy*: na te tadā prahīyaṃte.

(8) 「見滅・道所断の邪見など」はチベット訳にはない。

(9) tetadā は te tadā に訂正。

(10) ca tathā は写本Cを参考に tadā と訂正する。

(11) parijñāyate は parijñāyate に訂正。

(12) この一文はチベット訳にはない。

(13) 「そのうち、①所縁の遍知により」以下ここまでチベット訳には欠けている。

(14) Wogihara 本脚注6には om. N & Tib. とある。

(15) 「見滅・〔見〕道所断」という語は *AKVy* では「邪見など」を形容するものとされている。しかし、*AKBh* では「有漏〔法〕を所縁とする〔煩悩〕」に係っている。*AKVy* の解釈は正しくないように思われる。法宣（巻七、四〇頁）は「滅法智忍道法智忍が其の有漏縁の惑を断ずるのは、彼が所縁を断ずるので、彼も断ぜらるる。所縁とは無漏縁の邪見疑無明なり。夫を滅法智忍道法智忍が断ずるので、そこで能縁の有漏縁の惑が随って断ぜらるる」と言う。

(16) *AK* VI,33ab；櫻部・小谷『賢聖品』二〇〇頁。

(2) 四種の対治道

本論（*AKBh* 320,7；Pek 297b4；玄奘 111b2；真諦 264b15）

【問】では対治は何種か。【答】〔答えて〕言う。

(61abc) 対治は、①断、②持、③遠性[1]、④厭と呼ばれる四種である。

①断対治とは、無間道である。②持対治とは、そのあとの聖道〔すなわち解脱道〕である。それ〔無間道〕によって得られた断が、そ〔の解脱道〕によって保持されるのである。③遠分対治とは、解脱道以降の〔聖〕道である。断絶した得を遠ざけるからである。【異説】解脱道も〔遠分対治である〕、と他の人々は〔言う〕。それもその得を遠ざけるからである。④厭患対治とは、その道によって〔行者が〕その界を過失あるものと見ることを通して厭うところの〔道〕である。

【世親】しかし、これら〔四つ〕の順序は以下のようであるほうがよいであろう。①厭患対治は、苦・集を所縁とする加行道である。②断対治は、一切の無間道である。③持対治は、解脱道である。④遠分対治は勝進道である、と。

称友疏（*AKVy* 499,4; Pek 158a7）

①断対治とは、無間道であるという場合、対立物（vipakṣa）に敵対する（pratidvaṃdvin）部類（pakṣa）が対治（pratipakṣa）である。断のための対治が断対治である。解脱道も対治であるが、断のための〔対治〕ではない。それゆえ、この〔「断」という〕限定語が〔付されているのである〕。あるいは、これによって断ぜられるから「断」なのであり、これが断でありかつ対治であるから断対治である。すなわち、苦法智忍である。

②持対治とは、そのあとのという場合、それ、〔つまり〕無間道のあとの道、すなわち解脱道[2]なるもの、それが、断を持する〔対治〕である。それの得を保持するからである。これによって保持されるから「持」であり、その同じものが対治であるのが持対治である。すなわち、苦法智忍のあとの苦法智である。ゆえにそれによって得られた云々と言われるのである。[3]ある道によって、それによって得られた、〔つまり〕無間道によって得られた、

断が、そ〔の解脱道〕によって保持されるのである。それの得の不断なることを本性とするものが、持対治である。

③遠分対治とは云々という場合、それによって煩悩の得が遠ざかるもの、それが遠分（dūribhāva）であり、その同じものが対治であるのが、遠分対治である。あるいは、遠くに住することが遠分であり、そのための対治が遠分対治である。解脱道以降の〔聖〕道であるとは、この解脱道である苦法智なるもの、それより以降の道である苦類智忍などが遠分対治であることを示す。解脱道も〔遠分対治である〕、と他の人々は〔言う〕とは、その最初の解脱道も遠分対治である、と言われる。それもその煩悩の得を遠ざけるからである。しかしそうであれば、解脱道は持対治と遠分対治という二つの名を持つことになる、[4]と説かれたことになる。

④その界を過失あるものと見ることを通して厭うとは、そ〔の道〕によって、非常などの行相をもってその界を厭う、という意味である。ゆえに、以上のようにして、苦・集を所縁とする断対治なども、厭患対治であるということが示されたことになる。

しかし、順序は以下のようであるほうがよいであろうとは、軌範師（世親）〔が言うの〕である。階梯の道理に依って、また、規定が混乱しないことからして、「順序は以下のようであるほうがよい」と示すのである。苦・集を所縁とする加行道であるとは、煖などの加行道のみが[5]〔厭患対治であると〕示されているのであって、無間道などが、ではない。それ（無間道）は断対治などとして立てられるからである。一切の無間道であるとは[6]、後の時の他のものも〔そう〕である。解脱道であるという場合、同じく「一切の」という〔語〕が話題となって〔ここにも係って〕いる。他方、勝進道は、その三つ以外のものが〔遠分対治として〕ここでは意味されている。

注

(1) -bhūtatva- は Gokhale 本により -dūratva- に訂正。

(2) チベット訳では vimukti-mārgaḥ はなく、ādhāraḥ は *ādhāra-pratipakṣaḥ となっている。

(3) 以後はチベット訳では梵本と異なって「ある道によって、それによって得せしめられたものを保持する。勝進道と無間道によってもそれの得が不断となるから、無間道によってその断の得を保持するので、それも持対治である」となっている。

(4) vaca は Wogihara 本脚注により除く。

(5) チベット訳では「煖などの道のみが意味されているのであって」とあり、「加行道」の語はない。

(6) *AKBh*: sarva ānantaryamārgaḥ; *AKVy*: sarvānantaryamārgaḥ.

(3) 煩悩は何から断ぜられるか

本論（*AKBh* 320,16; Pek 298a1; 玄奘 111b14; 真諦 264b25）

【問】断ぜられようとする煩悩は、何から断ぜられるべきものか。【答】

(61cd) 煩悩は、所縁から断ぜられるべきものと認められる。

煩悩は相応〔関係〕からは引き離し得ず、所縁からは〔引き離し〕得る。そ〔の所縁〕を縁じて生ずることは二度とないからである。

【難】ともあれ未来の〔煩悩〕は所縁から引き離すことができよう。しかし過去のはどうか。【答】では、その意味は「所縁の遍知により断ぜられるべきものである」ということである。【難】それもまた〔そうと〕決まっている訳ではない。そのゆえに次のことが説かれるべきである。(p. 321) ——いかなる〔条件〕によって「煩悩が断た

れた」と言われるべきか。自らの相続に属する〔煩悩〕は、[1]得が断絶することによってである。いっぽう、他者の相続に属する煩悩と、すべての色と、不染汚法とは、それを所縁とし、自らの相続に属する煩悩が断たれることによってである、〔と〕。

称友疏（*AKVy* 499,32；Pek 159a7）

煩悩は相応〔関係〕からは引き離し得ずとは、自らの〔心・心所の〕束から引き離すことはできないからである。ともあれ未来の〔煩悩〕は所縁から引き離すことができようとは、（P. 500）それが引き離されたとき、その事物を所縁として生ずることは二度とない、というその理由のゆえにである。[2]しかし、ある事物を所縁として[3]生じた、過去の〔煩悩〕はどうか。というのは、〔一旦〕所縁とされた事物は、〔もはや〕所縁とされないものにすることはできないからである。

それもまた〔そうと〕決まっている訳ではないとは、煩悩は

(69) 所縁の遍知により、それを所縁とする〔煩悩〕の滅尽により、および、所縁の断により、対治が起こることにより、滅尽する

という四通りの仕方で滅尽するものと認められる。ゆえに「所縁の遍知によって」というそれは〔そうと〕決まっている訳ではない。そのゆえに次のことが説かれるべきであるとは、次のような反駁がなされるべきだという意味である。この点に関して軌範師衆賢は〔次のように〕反駁する。[4]

煩悩は所縁より断ぜられるべきである。所縁を遍知する力によって煩悩は断ぜられるからである。随眠の所縁は有繋事（saṃyoga-vastu）[5]と無繋事（asaṃyoga-vastu）の二種である。その中、[6]有繋事を対象とする随眠にと

っても、それを対象としない、その随眠の力によって生じた〔随眠〕にとっても、個人の相続における得は、〔その個人が〕不染汚心を有するときにも、不断に生起し、過去と未来との煩悩の因と果となる。無繋事を対象とする〔煩悩の得〕と、それを対象としない、その対象に対する煩悩の後に起こる煩悩の得[7]も、同様に理解すべきである。それは未来の〔煩悩が〕生ずることの縁となるから、因となれるものであり、過去の〔煩悩の〕等流のものだから、果となれるものである。そしてそれは、それの断対治の等流の得と一つになることに背反する。煩悩がそれ〔得〕によって保持されるからである。それゆえ、ある所縁によって生じた煩悩は、他〔の所縁〕を所縁とする煩悩をも生起せしめる。それを所縁とする〔煩悩の〕断対治の等流の生ずるとき、その得が除去され、それらの煩悩は、なおそれを所縁としてはいるけれども、因と果〔として存在すること〕を離れ、〔それらの得は[8]〕「断ぜられた」と言われるのである。そこで何らかの煩悩の対象が遍知されていないとき、それを所縁とする煩悩の力によって、それを対象としない煩悩にとっても、得が、未来と過去との煩悩の因と果となり、事物に応じて、相続中に生起する。それゆえ、煩悩は所縁から断ぜられると認められるのである、と。

しかし、それを所縁とする〔煩悩〕を断ずることなどによっても煩悩は断ぜられるということが認められているではないか。どうして、「煩悩は所縁を遍知する力によって断ぜられる」という、このことが言われるのか。〔なぜなら〕それらはまた、苦諦などを遍知する力によってのみ断ぜられる〔からである〕。そ〔の苦諦の遍知など〕の有無に関連して、そ〔の煩悩の断〕の有無が帰結するからである。対治の生起によって断ぜられることが説かれる、それら修所断の煩悩も、所縁である苦諦などを遍知する力によってのみ断ぜられると理解されるべきである。「それを所縁とする〔煩悩〕を断ずることなどによっても煩悩は断ぜられる」と説かれたのは、単にそう立てられたにすぎない、という意図であると思われる。

自らの相続に属する〔煩悩〕は、得が断絶することによってである云々とは、自らの相続中の煩悩は、得が除去されることによって断ぜられると言うべきである。他方、他者の相続中の煩悩は得が断絶することによってではない。自己の相続中にはその〔他者の相続中の煩悩の〕得はないからである。(9) それでどうなのか、と云えば、それを所縁とし、自らの相続に属する煩悩が断たれることによってである、〔つまり〕他者の相続に属する煩悩を所縁とする、自らの相続に属する煩悩の得を断ずることによってである、という意味である。すべての (p. 501) 色、〔つまり〕善・不善・無記〔の色〕と、不染汚法、〔つまり〕有漏善と無覆無記の無色〔の法〕も、まったく同様に、それを所縁とし、自らの相続に属する煩悩が断たれることによって断たれると言うべきである。

注

(1) svāsaṃtānikaḥ は *AKVy* により svāsāṃtānikaḥ と訂正する。

(2) チベット訳では「ともかく、未来〔の煩悩〕は引き離されれば、二度とその事物を所縁として生じないとは、その理由のゆえに、所縁から引き離すことができるが」となっている。

(3) yad vastv-ālaṃbya は yad vastv ālaṃbya に訂正。

(4) 『正理』巻五五、大正二九、六五一頁上一七—中七。Wogihara 本脚注3参照。

(5) *AKBh* 94,12 に「有繋事」(＝繋縛事) の説明がある。櫻部『倶舎論の研究』三八三頁参照。

(6) *AKVy* では pudgalasya saṃtāne は一箇所にしかないが、チベット訳ではこの文章の最初にもある。

(7) -samudācariṇāṃ は -samudācāriṇāṃ に訂正。

(8) 〔 〕内をチベット訳により補う。

(9) *AK* II,36；櫻部『倶舎論の研究』三〇二頁。

(4) 四種の遠さ

本論（*AKBh* 321,3；Pek 298a5；玄奘 111b24；真諦 264c21）

【問】〔先に〕「遠さ」（遠分、dūribhāva）と言ったが、「遠さ」には何種があるのか。【答】遠さには四種がある、と伝説する。

(62) ①異質性により、②対治性により、③場所の隔絶、④時間により、「遠さ」がある。〔順次に〕大種・戒・場所・二世にとっての如くである。

①性質の遠さとは[1]、例えば〔四〕大種には、〔互いに〕俱生[2]であるのに、異質であることによって「遠さ」がある如くである。②対治による遠さとは、例えば戒には悪戒からの[3]〔「遠さ」がある〕如くである。③場所の隔絶による遠さとは、例えば遠く隔たった場所にとっては、東西の大海のように、地点の隔絶による〔「遠さ」がある〕如くである。④時間の遠さとは、例えば過去と未来とが[4]「遠い」と言われる如くである。

【問】それ〔ら〕は何から遠いのか。【答】[5]現在からである。【問】直前に過去したものと[6]、まさに生じようとしているもの（未来正生位）とが、どうして〔現在から〕遠いであろうか。【答】世の異なりによってそれ〔ら〕は〔現在から〕遠いのであって、はるか昔にあったものと、〔ずっと〕先にあるであろうものであることによってではない。【難】〔もしそうなら〕現在も同じく「遠い」ということになろう。〔現在は過去と未来とでは世が異なるからである。〕【答】それなら、作用がないからそれ[7]〔ら〕は遠い〔と解釈し直そう〕。【問】〔では〕無為〔法〕にどうして「近い」ということが成り立つのか。【答】あらゆるところで、それが得られるからである。【難】過去・未来もそうであるということになろう。また、〔その説明によって〕虚空がどうして〔近いと言えよう〕か。〔虚空は得ら

れないからである。[8]」【答】もしそう〔言う〕なら、過去と未来とは互いに[9]現在によって隔てられているから遠く、現在は両者と隣りあっているから近い。また、無為〔法〕は〔何によっても〕隔てられないから〔近い〕と〔解釈しよう〕。【難】その場合も、過去と未来とは現在に近いから〔遠・近の〕両者であるということになろう。しかし次のように〔考えれば〕道理にかなうであろう。法の自相から、未来は遠い。未だに到り着いていないからである。また、過去は〔遠い〕。すでに没し去ったからである、と。

称友疏（*AKVy* 501,4; Pek 160b6）

(62cd)「遠さ」がある。〔順次に〕大種・戒・場所・二世にとっての如くである

という場合、「如く」の語はここでは実例〔を示すもの〕である。「例えば～の如くである」という意味だとみなされるべきである。

(62a) 異質性により

性質の遠さがある。例えば〔四〕大種にとっての如くである。というのは、水界は地界とは性質が異なっているから、水界は地界から遠くにあるからである。

(62a) 対治性により

対治による遠さがある。例えば、戒には悪戒からの[10]〔「遠さ」がある〕如くである。

場所の隔絶により地点の遠さがある。例えば、西の海という場所は東の海から〔遠い〕如くである。

時間により時間の遠さがある。例えば、過去と未来とを相とする二世の〔遠さの〕如くである。その過去と未来とは遠いと言われる。どこで言われるのか。阿毘達磨[11]においてである。次のように言う。「遠い法とは何か。過

去と未来との法である。近い法とは何か。現在法と無為〔法〕とである」と。

それ〔ら〕は〔何から〕遠いのかという場合、それ〔ら〕とは過去と未来とである。まさに生じようとしているものとは、生起に直面している（utpādābhimukha）未来〔の法〕[12]と、という意味である。はるか昔にあったものと、〔ずっと〕先にあるであろうものであることによってではないとは、はるか昔にあったものであることによって過去は〔遠いの〕ではなく、また、〔ずっと〕先にあるであろうものであることによって未来は遠いのではない、という意味である。現在も同じく「遠い」ということになろうとは、過去と未来とが過去〔世〕と未来世なるがゆえに〔世の異なりによって「遠い」〕ように、現在世なるがゆえに[13]、世の異なりによって、現在も「遠い」ということになろう。

それなら、作用がないからそれ〔ら〕は遠いとは、過去は作用をなしおえたものであり、未来は作用がまだ到り着いていないものだから、その過去と未来が「遠い」と言われる。無為〔法〕にどうして「近い」ということが〔成り立つのか〕とは、それには作用がないから、「近い」ということはないであろう。しかしそれ（無為法が近いということ）は認められている。「近い法とは何か。現在法と無為とである」と『〔品類足〕論』に誦されるからである。あらゆるところで、それが得られるからであるとは、あらゆる場所で、それ〔つまり〕択〔滅〕・非択滅という無為〔法〕の得が生ずるからである。過去・未来も〔そうであるということに〕[14]なろうとは、過去と未来との善などの得は、あらゆる場所にありうるから、過去と未来とにも「近い」ということがあることとなる。虚空がどうしてかとは、虚空がどうして近い〔と言えようか〕。それには得はないからである。過去と未来とは互いにとは[15]、未来は過去から遠く、また過去は未来から〔遠い〕という意味である。無為〔法〕は隔てられないからとは、例えば、過去と未来とが現在によって〔隔てられる〕ようには、何によっても隔てられないから、それゆえそれは近い。そ

の場合もとは、そう考えても、である。〔現在と〕間断のない[16]過去と未来とは、現在に近いから、遠・近の両者であるということになろう。すなわち、その過去は、現在によって遮られているので未来から遠く、現在からは隔てられていないので近い、ということになる。以上、同様のことが未来にも当てはまる。

しかし次のように〔考えれば〕道理にかなうであろうとは、軌範師（世親）自身の考えである。法の自相から、未来は遠い。どうしてか。未だに到り着いていないからである。未来〔法〕が自相に未だ到り着いていないから、である。（p. 502）あるいは、その自相が未だ到り着いていない。〔つまり〕到達していないから、である。過去はどうかといえば、法の自相から遠い。それがすでに没し去ったからである。[17]なぜなら、その法の自相が、その過去からすでに没し去ったからである。あるいは、その過去が[18]、法の自相からすでに没し去ったからである。

注

（1）vilakṣaṇa-dūratā はチベット訳（mtshan nyid kyis ring bo nyid）および *AKVy* 501,5 により lakṣaṇa-dūratā に訂正。

（2）*AK* II,65；櫻部『倶舎論の研究』四〇三―四〇四頁参照。

（3）dauḥśīlyam はチベット訳（'chal pa'i tshul khrims las）により dauḥśīlyāt と訂正する。このままでは「戒にとって悪戒が〔遠い〕如くである」となる。

（4）atītānāgatadūram は atītānāgatam dūram に訂正。

（5）チベット訳は次のようである。「例えば過去と未来との如くである。【問】「遠い」と〔いま〕言われ〔た〕が、それ〔ら〕は何から遠いのか」。真諦訳は訳文と同じ理解であり、玄奘訳はどちらとも決しがたい。

（6）vā は *AKVy* により ca に訂正。

（7）本文に akāritrāt と kāritrāt との二つの系統がある。前者は、玄奘訳と *AKVy* とであり、後者は Pradhan の見た梵文写本、本論チベット訳、称友疏チベット訳、真諦訳である。Pradhan は *AKVy* によっている。どちらの本文によっても理解

は可能である。

(8) *AK* II,36bcd；櫻部『倶舎論の研究』三〇一―三〇二頁参照。

(9) anyo 'nyaṃ は *AKVy* により anyonyaṃ に訂正。

(10) dauḥśīlyam はチベット訳により dauḥśīlyāt と訂正する。

(11) 『品類足論』巻六、大正二六、七一六頁上六―七：遠法云何。謂過去未來法。近法云何。謂現在及無爲法。

(12) *AKBh* 100,25；櫻部『倶舎論の研究』三九八頁一〇行：正生とはすなわち未来であって〔法が〕生起に向って行く〔位〕である。

(13) pratyutpanno 'dhvatayā を pratyutpannādhvatayā と訂正する。

(14) *AKBh*：tat-prasaṃgaḥ；*AKVy*：prasaṃga.

(15) *AKBh*：asaṃskṛtaṃ cāpy avyavahitatvād；*AKVy*：asaṃskṛtaṃ câvyavahitatvād.

(16) anaṃtaram はチベット訳にはない。

(17) *AKBh*：pracyutatvāt；*AKVy*：tat-pracyutatvāt.

(18) tad dhy atītaṃ をチベット訳により tad vā'tītaṃ と訂正する。

(5) 惑の再断と離繋の重得

本論（*AKBh* 321,16；Pek 298b5；玄奘 111c18；真諦 264c22）

【問】〔行者が、より〕勝れた道に進めば(1)、改めて、煩悩の〔より〕勝れた断があるのか。**【答】**そのようなことはない。一切の煩悩にとって

(63a) 滅尽は〔ただ〕一度である。

ある〔煩悩〕に、ある断道[2]があるならば、そ〔の煩悩〕は、そ〔の断道〕のみによって滅尽する。

(63ab) 〔しかし、〕**それらの離繋の得は幾度もある。** (p. 322)

【問】いくつの場合にか。【答】〔答えて〕言う。六つの場合にである。〔すなわち〕

(63cd) ①対治の生起、②〜⑤〔四〕果の獲得、⑥機根の進展においてである。

①「対治」とは、ここでは解脱道が意図されている。②〜⑤「果」とは四沙門果[3]である。⑥「機根の進展」とは、機根の推移である。これら〔六つ〕の場合に煩悩の離繋の獲得がある。しかしそれは道理にかなうように理解すべきである。〔すなわち、〕ある〔煩悩〕にとっては、六つの場合に〔離繋が獲得される〕けれども、ある〔煩悩〕にとっては、乃至、二つ〔の場合〕に〔、離繋が獲得される〕。

称友疏 (*AKVy* 502,5; Pek 162a1)

対治が起こることにより、滅尽する (*AK* V, 60d)

と述べられた。ゆえに、「〔行者が、より〕勝れた道に進めば」云々と尋ねるのである。「〔より〕勝れた断があるのか」とは、「断が〔より〕勝れたものとなるのか」という意味である。「対治」とは、ここでは解脱道が意図されているとは、それが離繋得と共に生ずるからである。というのは、無間道においては、生起に直面した〔段階にある〕ので、未だ離繋得は存在しないからである。解脱道も、実際は、本来の対治である無間道と同一の結果をもたらすから、対治として立てることができる[4]。というのは、「〔無間道が〕離繋得を引発し、〔解脱道が〕依止となるから、両者によってそれ（離繋）は得せられる[5]」と〔先に本論に〕言われているからである。

「果」とは四〔沙門〕果であるという場合、「四」と言ったのは、八十九の果[6]と解されることを避けるためであり、

あるいは士用〔果〕などの五つの果[7]と解されることを避けるためである。果の得も解脱道の位においてこそ言われる。離繋の獲得のあることに伴うからである。「機根の進展」とは、機根の推移であるという場合、〔胎内などにおいて〕根が増加することであると解せられることを避けるために、その意味を[8]明示している。

軌範師衆賢は、機根の進展ということは、「果の獲得」とさえ言えばすでに成立しているから〔さらに言う必要がない〕と〔言う〕[9]。これに対して答える。確かに、機根の進展は果の獲得に外ならない。しかし、それには重ねて離繋の獲得が[10]あるような、特殊な果の獲得であることが明示されるべきである。そうでなければ、「果の獲得」ということも言う必要がなくなるであろう。「対治が起こること」と言うだけでそれはすでに成立しているからである。ゆえにそのような極論[11]は不要である。

ある〔煩悩〕にとっては、乃至、二つ〔の場合〕に〔、離繋が獲得される〕という場合、ある煩悩にとっては、六つの場合に離繋が獲得され、「乃至」という語によって、ある〔煩悩〕にとっては五つ〔の場合〕に、ある〔煩悩〕にとっては四つ〔の場合〕に、ある〔煩悩〕にとっては三つ〔の場合〕に、ある〔煩悩〕にとっては二つ〔の場合〕にである。ある〔煩悩〕にとっては一つの場合に〔離繋が獲得される〕とは言われない。重ねて獲得される離繋が〔いま〕話題になっているからである。利根の者において、有頂の第九品〔の煩悩〕にとって、一つの場合にのみ離繋が獲得されることはありうるが、それは重ねての獲得ではないから述べられないのである。

その中、まず鈍根の者において、六つの場合に離繋が獲得される。〔三界繋の〕[12]見苦・集・滅所断[13]と欲界繋の見道所断との〔煩悩〕にとっては、対治の生起の場合と、預流果の場合と、一来果の場合と、不還果の場合と、阿羅漢果の場合と、機根の推移の場合という六つの場合に離繋が獲得される。可能性に関してそのように言われるのである。というのは、鈍根の者は必ずしも機根を推移させる訳ではないからである。同じその鈍根の者において

は、色・無色〔界〕繋の見道所断〔の煩悩〕にとっては、離繋は[14]、あるいは対治の生起する場合と〔言われ〕、あるいは果の獲得される場合と言われる[15]。道類智の場合には、〔離繋は〕最初に獲得され、重ねて、一来果が獲得される(p. 503)場合、乃至、機根の推移する場合という五つの場合において〔獲得される〕。また同じそ〔の鈍根の者〕において、欲界繋の修所断の、上々〔品〕[16]から中々〔品〕の〔煩悩〕に至るまでにとっては、預流果の場合を除く、同じその五つの場合に離繋が獲得される。他方、同じそ〔の鈍根の者〕において、中下なる第六品〔の煩悩〕にとっては、四つの場合において〔離繋が獲得される。つまり〕対治の生起と果の獲得とは一つであるから、そのどちらかと、不還果の場合と、阿羅漢果を得る場合と、機根の推移の場合とである。同じそ〔の鈍根の者〕において、下上・下中なる第七・第八品〔の煩悩〕にとっては、対治の生起の場合と、不還果の場合と、乃至、機根の推移の場合という[17]同じ四つの場合において離繋が獲得される。同じそ〔の鈍根の者〕において、下下なる最後の品〔の煩悩〕にとっては、対治の生起の場合か、あるいは果の獲得の場合かのどちらかにおいてと、阿羅漢性なる果の場合と、機根の推移の場合との三つの場合において、離繋が獲得される。〔同様に[18]、〕同じそ〔の鈍根の者〕が阿羅漢性なる果を獲得せんとするとき、色・無色〔界〕繋の修所断の、上々乃至下々の九品の煩悩が断ぜられているなら、それらの中、有頂に属する、最後なる下々品〔の煩悩〕を除くすべてにとって、対治の生起の場合と、阿羅漢性なる果の場合と、機根の推移の場合という同じ三つの場合において、離繋が獲得される。しかし、同じそ〔の鈍根の者〕における、無色〔界〕繋の最後なる下々品の煩悩にとっては、対治の生起と阿羅漢性[19]なる果の獲得とが同一だから、対治の生起の場合か、あるいは阿羅漢性なる果の場合かのどちらかと、機根の推移する場合との、二つの場合において離繋が獲得される。以上、まず、鈍根の者における〔離繋の獲得が〕説かれた。

いっぽう、利根の者においては、機根の推移という一つの場合を除いて、ある煩悩にとっては、五つの場合に

〔離繫が獲得される〕けれども、ある〔煩悩〕にとっては、乃至、二つ〔の場合〕に、〔離繫が獲得される〕と説かれなければならない。というのは、かれには機根の推移がまったくないからである。かれには、ただ一つの場合において、煩悩の離繫が獲得されることがある。有頂に属する、修所断の下々品〔の煩悩〕にとっての〔離繫〕である。しかし、それは重ねての獲得ではないから、〔ここには〕説くべきでない。以上のようにわれわれは考えるのである。

注

(1) *AK* VI,65；櫻部・小谷『賢聖品』四一四頁参照。

(2) prapāṇamārgas は prahāṇamārgas に訂正。*AK* VI,61；櫻部・小谷『賢聖品』三九七頁「転根」の項参照。

(3) *AK* VI,51；櫻部・小谷『賢聖品』三二二頁以下参照。

(4) チベット訳は na śakyate を示唆するが採らない。

(5) *AKBh* 49,10；櫻部『倶舎論の研究』二六七頁参照。

(6) *AK* VI,51c；櫻部・小谷『賢聖品』三二三頁参照。

(7) *AKBh* 90,26ff；櫻部『倶舎論の研究』三七五頁参照。

(8) etad artha- はチベット訳により etad-artha- に訂正。

(9) 『正理』（巻五六、大正二九、六五二頁上）：説得果言既無差別。如攝四果應攝練根。以轉根時必得果故。何勞長説此練根言。爲顯練根異斷惑得果故。得果外説練根無失。

(10) visaṃyoga-phala-lābho は、校訂者（脚註4）の指示にもかかわらずMSS.とチベット訳により visaṃyoga-lābho に訂正する。

(11) ati-khalinikā, zug zug tu brgal ともに意味不明。

(12) 〔 〕内をチベット訳（khams gsum pa rnams）によって補う。

(13) -mirodha-darśana- は -nirodha-darśana- に訂正。

(14) Wogihara 本には mārgânvaya-jñāna-kāle の語があるが、チベット訳によりここから除き、下の prathamato の前に移す。そしてここに visaṃyoga-lābhaḥ の visaṃyoga の語を入れ、gṛhīte の後ろにピリオドを置き lābhaḥ の語はそこに残す。つまり次のように改める。...mārga-darśana-heyānāṃ visaṃyogaḥ pratipakṣôdaya-kāla iti vā phala-prāpti-kāla iti vā gṛhīte. mārgânvaya-jñāna-kāle prathamato lābhaḥ punaḥ....

(15) gṛhīte はチベット訳により gṛhyate に訂正。

(16) チベット訳では「上品から (chen po nas)」。

(17) vêti は cêti に訂正。

(18) 〔 〕内をチベット訳により補う。

(19) チベット訳では bral ba nyid (visaṃyogatva) となっている。

(6) 九遍知

本論 (*AKBh* 322,6; Pek 299a1; 玄奘 112a16; 真諦 265a1)

その同じ離繋が、それぞれの段階において「遍知」という呼称を得る。遍知には二つがある。智遍知と断遍知とである。そのうち、智遍知は無漏智[1]である。いっぽう、断遍知[2]は断そのものである。結果であるものを原因をあらわす語で仮に表現するからである。【問】一切の断がただ一つの遍知であるか。【答】〔答えて〕言う。〔そうでは〕ない。【問】ではどうなのか。【答】

(64a) 〔断〕遍知には九つがある。

そのうちまず[3]

(64abc) 欲〔界〕の、最初の二つの部類の滅尽は、一つ〔の遍知〕である。

①欲界における、最初の二つの部類、〔すなわち〕見苦・集所断〔の煩悩〕の断は一つの遍知（欲界見苦集断遍知）である。

(64c) 二者の滅尽[4]は二つのそれである。

②同じ欲界における見滅所断の部類〔の煩悩〕の断は、一つの遍知（欲界見滅断遍知）である。③見道所断〔の部類の煩悩の断も〕、一つ〔の遍知（欲界見道断遍知）〕である。

欲〔界〕繋の見所断〔の煩悩〕の断が三つの遍知であるのと

(64d) 同様に、上〔界〕において〔も〕同じく三つのそれである。

色・無色〔界〕繋の見所断〔の煩悩〕の断〔も〕まったく同様に三つの遍知である。〔すなわち〕④見苦・集所断〔の煩悩〕の断は、一つ〔の遍知（色無色界見苦集断遍知）〕である。⑤見滅所断〔の煩悩〕の断は、第二〔の遍知（色無色界見滅断遍知）〕である。⑥見道所断〔の煩悩〕の断は、第三〔の遍知（色無色界見道断遍知）〕である。このように、三界〔繋〕の、見所断〔の煩悩〕の断は、六つの遍知である。(p. 323)

(65abc) 順下分〔の漏の滅尽〕、色〔界繋の漏の滅尽〕、一切の漏の滅尽が他の三つの遍知である。[5]

⑦順下分〔結〕[6]の断が一つの遍知（五順下分結尽遍知）である。⑧色〔界繋の〕漏の断が、一つ〔の遍知、すなわち〕色愛尽遍知である。⑨無色〔界〕繋〔の煩悩〕にとっての[7]一切の漏の断が、一つ〔の遍知、すなわち〕一切結永尽遍知である。

【問】色〔界繋〕と無色〔界〕繋との修所断〔の煩悩〕の断は、別個に〔二つの〕遍知〔として立てられるのに〕、なぜ見所断〔の煩悩〕の〔断〕は〔そうでは〕ないのか。【答】修所断〔の煩悩〕の対治は、〔色界繋と無色界繋とでそれぞ

れ〕別である〔が、見所断の上二界の煩悩の対治は、共通の類智忍など[8]だ〕からである。

このようにして、これら九つの遍知がある。

称友疏（*AKVy* 503,25; Pek 163b5）

結果であるものを原因をあらわす語で仮に表現するからであるという場合、断は結果であり[9]、遍知は智を自性とする原因である。その断という結果であるものを、「断は遍知である[10]」と、原因をあらわす語で仮に表現した（hetupacāra）のである。例えば、「先に造作され意思されたこれら六触処は昔の業であると知らねばならぬ[11]」と〔経に説かれる〕如くである。それでは、どこで[12]断が遍知という語で述べられるのか[13]、といえば、経においてである。次のように誦せられるからである。「比丘たちよ、わたしは汝たちに遍知されるべき法と、遍知と、遍知を有する人（pudgala）とを説こう。遍知されるべき法とは何か。五取蘊である。遍知とは何か。ここにおける欲貪の断と欲貪の超越、それが遍知と言われる云々」と。（p. 504）

(64abc) 欲界の、最初の二つの部類の滅尽は、一つ〔の遍知〕である

ということは、

① 無漏なる離繋得により、② 有頂の〔煩悩の〕欠如により、③ 二因の根絶により、④ 界を越えることにより、遍知である（*AK* V, 68）

と〔断が〕遍知として設定されるそこにおいて〔その〕理由が語られるであろう。

順下分〔結〕の断とは、欲界の漏の断という意味である。それ（断）がそのままそれ（遍知）の名称となっているのである。色〔界繋の〕漏の断とは、色界の漏の断という意味である。色愛尽遍知とはそ〔の遍知〕の名称である。

たとえ色〔界〕繋の慢などの他の煩悩と随煩悩の断もこの遍知として立てられるとしても、そこにおいては貪（＝愛）が主たるものであるから、〔五〕上分結の断は「色愛尽遍知」と言われる。一切結永尽遍知[14]というこれは、一切の漏の断の名称である。別個に〔二つの〕遍知〔として立てられる〕とは、「色〔界〕繋の修所断〔の煩悩〕の断は、色愛尽遍知である。無色〔界〕繋の〔修所断の煩悩の断は〕、一切結永尽遍知である」と〔本論に別個に〕説かれているからである。見所断[15]〔の煩悩の断〕は〔そうでは〕ないのかとは、どうして色・無色〔界〕繋の見所断の〔煩悩の断〕は別個に〔二つの〕遍知として立てられないのか、である。「色・無色〔界〕繋の見所断の〔煩悩の〕断〔も〕まったく同様に三つの遍知である[16]」と言われたからである。修所断〔の煩悩〕の対治は、別であるからであるとは、それぞれの地における色〔界〕繋の九品の修所断〔の煩悩〕の対治である無間〔道〕と解脱道は、無漏の未至〔定〕などの地と、有漏の第二静慮の近分〔定〕[17]に属するものから空無辺処の近分〔定〕に属するものに至る九種があり、無色〔界〕繋〔の修所断の煩悩〕の対治である無間道と解脱道は、しかるべき無漏[18]の下地か、あるいはしかるべき有漏の上地かの〔いずれかの〕近分〔定〕に属するものがあり、異なるので、対治は別であるから、それら（色界繋の修所断と無色界繋の修所断）の遍知は別個に説かれる。見所断〔の煩悩〕の対治は共通である。類智忍などのそれら色〔界〕繋〔の見所断の煩悩〕の対治がすなわち無色〔界〕繋の〔見所断の煩悩の対治〕でもあるから、別個の遍知としては立てられないのである。（p. 505）

注

（1） °parijñā sāsravaṃ は平川索引により °parijñānāsravaṃ に訂正。

（2） prahāṇaprarijñā は平川索引により prahāṇaparijñā に訂正。

(3) 以下にまず「三界見惑の断」に六遍知を立てることを説明する。

(4) kṣaye は Gokhale 本により kṣayo に訂正。

(5) 次いで「三界修惑の断」に三遍知を立てることを説明する。

(6) *AK* V,43；本書一九八頁参照。

(7) 「無色〔界〕繋〔の煩悩〕にとっての」はチベット訳、真諦訳に欠く。

(8) *AK* VI,26；櫻部・小谷『賢聖品』一六三―一六四頁参照。

(9) チベット訳では、「結果であるものを原因をあらわす語で仮に表現するからであるとは断であり」となっている。

(10) チベット訳では「遍知」となっており「断」に当る語はない。

(11) 『雑阿含』巻一二、二九五；*Tripiṭṭhī*, Sūtra 13；本庄「阿含と倶舎論――界品(3)――」(『佛教研究』第二〇号、一九九一年) 一一七頁 [1044]；同「シャマタデーヴァの倶舎論註――根品(4)――」(『南都佛教』第四八号、一九八二年) 三二頁 [25]；本庄『全表』Chap. 1[44]；Chap. 2[25]；*AKBh* 25,13；57,22；櫻部『倶舎論の研究』二〇六、二九〇頁参照。法宣(巻二、上、二三二頁) は「六觸處は六根のこと。眼耳鼻舌身意とある此六根は果なり。六根の果を所造業と云うは果上において假に因の名を立つ」と言う。

(12) kaḥ はチベット訳 (gang nas) により kva に訂正。

(13) apadiśate は Ms. により apadiśyate に訂正。

(14) 以下、Wogihara 本には *AKBh* 323,21 の ākāśānantyāyatanasāmantakasya の語の注釈に至るまで、梵文はなく、チベット訳が代用されている。

(15) 本論チベット訳：mthong bas；称友疏チベット訳：mthong ba'i.

(16) *AKBh* 322,19；本書二五四頁。

(17) 本文 ñer ba sbogs-kyis を ñer bsdogs-kyis と訂正する。

(18) 本文 zug-pa-med-paḥi を zag-pa-med-paḥi と訂正する。

(7) 六対果

本論（*AKBh* 323,6; Pek 299b5; 玄奘 112b14; 真諦 265a20）

これら〔九遍知〕のうち、前の

(65cd) 六つは忍の果である。

見所断〔の煩悩〕の断を本性とするそれら(1)〔六つ〕が、である。

(65d) 残された〔三つ〕は智の〔果〕である。

順下分〔結〕の断を初めとする〔三つの〕遍知が、である。修道の果であるから。

【問】どうして遍知が忍の果〔とされるの〕か。【答】忍が智を取りまきとするからである。〔世間で〕王の取りまきを「王」と〔仮に〕表現する如くである。(2) また、〔忍が〕智と〔その〕果を共有するからである。

(66abc) 〔九つの遍知〕すべては未至の果である。五つあるいは八つは静慮の〔果〕である。

毘婆沙師の考えでは、五つの遍知が根本静慮の果である。〔すなわち〕色・無色〔界〕繋の煩悩の断を本性とする〔五つ〕である。欲〔界〕繋の煩悩の断は未至〔定〕の果だからである。

大徳妙音の考えでは八つ〔の遍知〕が〔未至定の果〕である。(3) かれ（妙音）は〔欲界から〕離染した人の、欲〔界〕繋の見所断〔の煩悩〕の断をも、見道の果と認めるからである。無漏なる離繋得を獲得するがゆえである。

他方、順下分〔結〕の断という遍知はただ未至〔定〕の果である。中間定は、〔根本〕静慮と同じように理解すべきである。

ところで無色〔定〕の

(66c) 近分の〔果〕は一つである。

空無辺処の近分の果は一つである。〔すなわち〕色愛尽遍知である。(p. 324)

(66d) 三つの根本無色〔定〕の〔果〕もまた〔一つである〕。

三つの根本の無色〔定〕の果もまた同じ一つである。〔すなわち〕一切結永尽遍知である。

(67a) 聖道の〔果〕はすべてである。

九遍知〔すべて〕が果である。

(67ab) 世間〔道〕の〔果〕は二つである。

世間道の果は、順下分〔結の遍知〕と色愛尽遍知との二つである。

(67b) 類〔智〕の〔果〕も、である。

類智の果も二つの遍知、〔すなわち〕末尾〔の二つ〕である。

(67c) いっぽう、法智の〔果〕は三つである。

同じ末尾の〔三つ〕である。〔法智は、〕三界の、修所断〔の煩悩〕の対治だからである。

(67d) その品の〔果〕は、六つと五つとである。

法智品の果は六つの遍知である。法智忍・〔法〕智の(4)〔果〕そのものである。類智品の〔果〕は五つ〔の遍知〕である。類忍・〔類〕智の〔果〕そのものである。「品」という語によって忍と智とを含意するからである。

称友疏 (*AKVy* 505,1 ; Pek 164b8)

順下分〔結〕の断を初めとする〔三つの〕遍知とは、順下分〔結〕の断なる遍知と、色愛尽遍知と、一切結永尽遍知

とである。これらは修道の果であるから智の果である。修道には忍はない。どうして遍知が忍の果〔とされるの〕かとは、遍知と智とは同義である〔から、そう尋ねたのである〕。智と遍知とは無漏智であると言われるからである。

無垢の諸忍は智でない[5]（*AK* VII,1a）

と説かれるから、忍は智を本質とするものではありえない。しかるにどうして遍知が忍の果であるのか。結果であるものを原因をあらわす語で仮に表現した〔のだと言うとしても、それは〕ふさわしくないという意図である。この点に関して、忍が智を取りまきとするからであると言う。これら（忍）には取りまきとして智が存在するから、智を取りまきとするのである。忍がである。ゆえに智の果も忍の果と言われる。王の取りまきを[6]「王」と〔仮に〕表現する如くであるとは、例えば、王の取りまきを「王」と〔仮に〕表現するから、取りまきが為したことをも、王が為したと〔言う〕のと同様である。[7]また、智と果を共有するからであるとは、忍は智と共に果を共有し、忍の果がそのまま智の〔果〕なので、忍の果も遍知であることが妥当する。

(66a) すべては未至の果である

とは、未至地[8]の道によって、三界繋の見・修所断の〔すべての〕漏を断ずることがありうる。

未至の無漏〔道〕によってすべて〔の地〕よりの離染がある[9]（*AK* VI,47cd）

と説かれているからである。

色・無色〔界〕繋の煩悩[10]の断を本性とする〔五つ〕であるとは、毘婆沙師たちは言う。「色・無色〔界〕繋の、見所断〔の煩悩〕の断である〔先に〕述べた三つの遍知と、修所断の色〔界〕繋〔の煩悩〕の断である色愛尽遍知と、無色〔界〕繋〔の煩悩〕の断である一切結永尽遍知という五つである。根本静慮に依って色・無色〔界〕繋の煩悩を断ずる

ことがありうるからである。欲〔界〕繫の煩悩の断は根本静慮の果ではない。根本静慮は欲（p. 506）界〔繫の煩悩〕の対治ではないからである。ゆえに、離染において〔も〕無漏の離繫の得はあるが、順下分〔結〕の断である遍知と同様、欲〔界〕繫の見所断〔の煩悩〕の断は、根本静慮の果ではない」と。

大徳妙音の考えでは八つとは、かれ大徳妙音は、欲〔界〕を離染した人（pudgala）の、三つの遍知を自性とする、欲〔界〕繫の見所断〔の煩悩〕の断をも、聖道の果であると認める。どうしてかといえば、無漏なる離繫得を獲得するがゆえである。根本静慮に依って入〔正性〕決定する時に（*niyāmāvakramaṇa）も、見所断の漏が先の世間道によって断じられていることによって[11]無漏の離繫の得が重ねて得られるが、その場合に、見道の力があるがゆえに色・無色〔界〕繫の見所断〔の煩悩〕が断ぜられるように、欲〔界〕繫の見所断〔の煩悩〕を先に断じた[12]遍知も根本静慮の果として立てられる[13]。ゆえに、欲〔界〕繫の見所断〔の煩悩の〕断であるそれら三つの遍知と、先に述べた色・無色〔界繫の煩悩の断を本性とする五つ〕の遍知とを併せた八つの遍知が静慮の果である、というのが大徳妙音の考えである。

他方、順下分〔結〕の断という遍知はただ未至〔定〕の果であるとは、欲〔界〕から離染していない者は未至〔定〕のみによって、順下分〔結〕を断ずるのであって、根本〔静慮〕によってではない。そこでは〔その断は〕得られないからである。先に[14]離染している者も、〔根本〕静慮に依って入〔正性〕決定する時に[15]は、かれも〔先の〕凡夫の位において世間道によって欲〔界〕繫[16]の煩悩をすべて断じているがゆえに、それは根本静慮の果ではない。十六心刹那において、その順下分〔結〕の断という遍知は、根本静慮に依るとも立てられるが、その結果であると立てられはしない。それではどうかといえば、その位においては、順下分〔結〕の断は、世間道によって得られる、無漏なる離繫得をも得るから、それを断遍知と立てるのである。その時には、見所断〔の煩悩〕は先に断じられているから、先

の見道（darśana-mārga）所断〔の煩悩〕の断と、先に断じた順下分〔結〕の断とをまとめて、順下分〔結〕の断の遍知を一つに立てる。（p. 507）

界の離染と果の獲得とによってそれらをまとめる（*AK* V,70ab）

とすべてを〔一つに〕まとめる理由があるからである。そのゆえに、その順下分〔結〕の断という遍知は、未至〔定〕の果としてのみ立てられ[17]、根本〔静慮〕の果としてではない。この点に関しては、毘婆沙師と大徳妙音の考えは同じである。中間定は、〔根本〕静慮[18]と同じように理解すべきであるとは、中間定の無漏〔道〕によっても煩悩が断ぜられる。そのゆえに、未至〔定〕[19]と根本静慮のみの果とだけ言われて、中間定の〔果とは言われていい〕ない。それゆえ、中間定も〔根本〕静慮と同じように理解すべきであると言うのである。中間定は初静慮に外ならない[20]が、尋（vitarka）を離れているという点で優れているからである[21]。

空無辺処の近分のという場合、その世間的な〔近分定〕の果も遍知として立てられる。聖者にとってのみ無漏なる離繋得はありうるからである。

（66d）三つの根本無色〔定〕の〔果〕もまた〔一つである〕

とは、無漏の、である。

世間道の果は二つであるとは[22]、聖者が〔先に〕世間道によって欲〔界〕と色界[23]から離染している場合である。類智の〔果〕も二つとは[24]、修道に属する〔類智〕の〔果も〕、末尾の、色愛尽〔遍知〕と一切結永尽遍知と〔の二つ〕である。

（67c）法智の〔果〕は三つである

とは、修道に属する〔法智の果は三つ〕である。

修道において、滅に対する〔法智〕あるいは道に対する法智なるものは、三界の対治である[25]（*AK* VII,9abc）

と〔説かれるからである〕。それの果は末尾の三つ、〔すなわち〕順下分〔結〕の断〔なる遍知〕と、色愛尽〔遍知〕と、一切結永尽遍知とである。なぜかといえば、三界の、修所断〔の煩悩〕の対治だからであると言う。

(67d) その品の〔果〕は、六つと五つとである[26]

とは、その法智と類智との品には、可能性に応じて、六つと五つ〔の果がある〕。「品」という語は忍と智とを含む。法智忍・〔法〕智の〔果〕そのものである (p. 508) という場合、〔「法智忍智」というのは、〕法智忍と法智と、という合成語である。法智忍の果は、欲〔界〕繋の見所断〔の煩悩〕の断を自性とする先述の[27]三つの遍知である。法智の〔果〕も[28]、修道における苦〔法智〕・集〔法〕智に属する場合は、順下分〔結〕の断なる遍知一つであるが、滅〔法智〕・道〔法智〕に属する場合は、順下分〔結〕の断と色愛尽と一切結永尽の遍知の三つすべてである。類忍・〔類〕智の〔果〕そのものであるという場合、〔類忍・智というのは〕類智忍と類智とである。それらも、色・無色〔界〕繋の見所断〔の煩悩〕の断を自性とする先述の三つと、末尾の二つとの遍知である。

注

(1) yā eva は yā etā に訂正。

(2) Cf. *AKBh* 131,20: rājāgamanavacane tadanuyātrikāgamanasiddhivat. 山口・舟橋『世間品』一五八頁参照。

(3) icchanti は icchati に訂正。

(4) dharmajñānakṣāntijñānānām は真諦訳（法忍法智）、チベット訳、称友疏チベット訳によれば dharmakṣāntijñānānām であるがひとまず *AKBh*; *AKVy* に依る。平川索引訂正案で dharmakṣāntijñānām とあるのは誤植。

(5) 櫻部・小谷・本庄『智・定品』一頁。

(6) rgyal-bahi ḥkhor-la を本論チベット訳により rgyal-pohi ḥkhor-la と訂正する。

(7) *AKBh* 352,18 : rājaparivārakṛtasya rājakṛtavyapadeśavat. 櫻部・小谷『賢聖品』一七八頁。

(8) mi lcogs paḥi sa paḥi は mi lcogs pa med paḥi sa paḥi に訂正。

(9) 櫻部・小谷『賢聖品』三一四頁。

(10) gzugs dang gzugs med pa na nyon mongs pa は *AKBh* およびそのチベット訳により gzugs dang gzugs med pa na spyod paḥi nyon mongs pa に訂正。

(11) あるいは「先に世間道によって断ぜられた，見所断の漏の（mthong bas spangs par bya ba'i zag pa sngon 'jig rten pa'i lam gyis spangs pa rnams kyi?)，無漏なる離繋得が重ねて得られるが」とすべきか。

(12) spans-paḥi は spaṅs-paḥi に訂正。

(13) rnam-pa bṣag-go は rnam-par bṣag-go に訂正。

(14) ston-du は sngon-du に訂正。

(15) ñes-pa-la ḥjug-pa は ṅes-pa-la ḥjug-pa に訂正。

(16) ḥdod-pa-na spyad-paḥi はḥdod-pa-na spyod-paḥi に訂正。

(17) rnam-pa bṣag-gi は rnam-par bṣag-gi に訂正。

(18) bsams bṣin du は bsams gtan bṣin du に訂正。

(19) Pek : ḥi lcogs pa.

(20) 中間定は初静慮の優れた根本定とも呼ばれる。チムペー三〇四頁注一九参照。

(21) [nam-mkhaḥ mthaḥ-yas skye-mched-kyi ñer bsdogs-kyi ṣes bya-ba ni.] dhyānāṃtaraṃ bhavatîti は重複。

(22) Wogihara 本は頌とするがそうではない。

(23) チベット訳では「欲界から離染する」と言うのみで，色界からの離染は言わない。

(24) Wogihara 本は頌とするがそうではない。

(25) 櫻部・小谷・本庄『智・定品』二四頁。

(26) *AKVy* : paṃca vêti を *AK* および *AKVy* 507,32 (paṃca ca) によって paṃca cêti と訂正する。

(27) yathôktas は yathôktās に訂正。

(28) iti はチベット訳により api に訂正。

(8) 遍知の設定

本論 (*AKBh* 324,13; Pek 300b2; 玄奘 112c22; 真諦 265b19)

【問】〔煩悩の〕ひとつひとつの断が、なぜ〔それぞれに〕遍知として設定されないのか。【答】なぜならまず、忍の果としての断は

(68abc) ①無漏なる離繋得により、②有頂の〔煩悩の〕欠如により、③二因の根絶により、遍知である

と設定されるからである。そこにおいてこの三つの条件が〔そろって〕いる、そのような断が「遍知」と呼ばれるのである。まず、凡夫[1]にとっては、無漏なる離繋得[2]も、有頂の〔煩悩の〕欠如もない。ゆえに、かれにとっての断は「遍知」という名を得ない。聖者にとっても、(p. 325) 忍の果としてのその断なるものはあり[3]、そこから苦類智忍〔が生ずる〕に至るまでは、無漏なる離繋得はあるが、有頂の〔煩悩の〕欠如はない。〔また、〕苦類智〔が生じた時〕には、両者があるが、二因の根絶はない。見集所断の遍行因が断たれていないからである。他の法〔智〕・類智においては三〔条件〕すべてが〔そろって〕いる。ゆえに、そのいちいちの段階で[4]〔煩悩の〕断が「遍知」という名を得るのである。

いっぽう、智の果としての断は、この三つの条件により、および第四に、

(68d) ④界を越えることにより

「遍知」という名を得る。界全体から離染することによって、界を越える時に、である。

他の人々は、第五の条件として、両方の繋縛を離れることを説く。ある〔煩悩〕の部類が断ぜられた場合に、もしそれにおいて、それを所縁とする他の煩悩と離れるならば〔、その断は遍知の名を得る〕。しかし、そ〔の、両方の繋縛を離れること〕は、二因の根絶[5]と、界を越えることと、別[6]ではない。ゆえにわれわれは〔それを第五の条件としては〕説かない。

称友疏（*AKVy* 508,9; Pek 167b3）

ひとつひとつの断が、なぜ〔それぞれに遍知として設定され〕ないのかとは、見苦所断〔の煩悩〕の断、見集所断〔の煩悩〕の断から、有頂の下下品の断に至るまでがどうして〔遍知に〕含まれないのか、である。

(68a) ①無漏なる離繋得により（anāsrava-viyog'āpter）

とは、無漏なる離繋得により（anāsrava-visaṃyoga-prāpter）という意味である。

(68b) ②有頂の〔煩悩の〕欠如により

とは、有頂〔の煩悩〕の一部の断によりという意味である。

(68c) ③二因の根絶により

とは、見苦〔所断〕と〔見〕集所断の二つの遍行因[7]の断によりという意味である。そのような断が「遍知」[8]とは、これらの条件のゆえに殊勝なるものが「そのような断」[9]である。ゆえにそれを「遍知」と設定するという意図である。

他の法〔智〕・類智においてはとは、集法智を初めとして滅智に至るまでのそれらの法智と類智においては、である。

いっぽう、智の果としての断はとは、修道において、である。というのは、それ（修道における断）は忍の果ではないからである。

(68d) ④界を越えることにより

とは、「および」という語が省略された言い方であり、〔本来は〕「および界を越えることにより」と〔あるべきである〕。まさにそれゆえ、「および第四に」と説明されているのである。界を越える時にとは、欲界、あるいは色界、あるいは無色界を越える時にである。「その時に『遍知』の名を得る」というのが文の残りである。何によってかといえば、界全体から離染することによって（kṛtsna-dhātu-vairāgyāt）、つまり界全体から離染することによって（kṛtsnasya dhātor vairāgyāt）、である。〔煩悩の〕欠如という条件だけによるのではない。その時にはよく断ぜられるという意図である。

両方の繋縛を離れることをとは、所縁と能縁との煩悩を相とする[10]繋縛が、「両方の繋縛」であり、それから離れることが、「両方の繋縛を離れること」である。それを阿毘達磨〔論師〕たち[11]は第五の条件と説く。そしてこの条件によって断が遍知と言われると〔いう〕。ある〔煩悩〕の部類が断ぜられた場合に、とは、見苦所断、乃至、見道所断、および修所断が〔断ぜられた場合に〕である。もし、〔ある煩悩が断ぜられたとき、〕断ぜられたそれ〔つまり、(p. 509) その煩悩の〕部類において、それを所縁とする見所断と修所断との他の煩悩と離れるならば〔、その断は遍知の名を得る〕。このように他の人々はこのことをも断を遍知と規定する第五の条件であると言う。

しかし、そ〔の、両方の繋縛を離れること〕は別ではない[12]云々とは、しかしその両方の繋縛を離れること[13]は、二因の根絶、つまり見苦所断と見修所断と〔の二つ〕の遍行因を根絶することと、および、界を越えることと、別ではない。なぜなら、見苦所断〔の煩悩〕が断ぜられても、それを所縁とする見集所断の遍行因が断ぜられていない

限り、二因の根絶はない。また、修所断(の煩悩)も、八品に至るまでが断ぜられても、第九品も断ぜられなければ、界を越えることはないからである。ゆえにわれわれは、それ(四種)以上に(条件を)説かない。

注

(1) *AK* II,40bc；櫻部『倶舎論の研究』三〇九頁。
(2) *AKBh* 157,16；山口・舟橋『世間品』三五八頁。
(3) tāvat はチベット訳により tat に訂正。
(4) atas tāsv avasthāsu はチベット訳、玄奘訳に従って atas tāsu tāsv avasthāsu とする。
(5) samuddhātāt は平川索引により samudghātāt に訂正。
(6) asya は *AKVy* により anya に訂正。
(7) 因(hetu)の語はチベット訳にはない。
(8) Wogihara 本は parijñā を頌の語とするがそうではない。
(9) tat-prahāṇaṃ を Pradhan 本により tat prahāṇaṃ と訂正する。
(10) -lakṣaṇaḥ はチベット訳では skad cig (-kṣaṇaḥ) であるが採らない。
(11) 法宣(巻七、七七頁)は『雑心論』の師の説であると言う。
(12) nânyad は nânya に訂正。
(13) チベット訳により tûbhaya-saṃyoga を tûbhaya-saṃyoga-visaṃyoga と訂正する。

(9) だれがいくばくの遍知を具有するか

本論 (*AKBh* 325,10；Pek 301a3；玄奘 113a17；真諦 265c5)

【問】だれがいくばくの遍知を具有するのか。【答】

(69ab) 見〔道〕にある人は、一つをも具有しない。乃至、五つを〔具有する〕。

まず、凡夫はまったく〔遍知を〕具有しない。見道にある聖者も、集法智忍[1]に至るまではまったく具有しない。集法智においては一つを具有する。集類智においては二つを、滅法智においては三つを、滅類智においては四つを、道法智においては五つを〔具有する〕。

(69cd) いっぽう、修〔道〕にある人は、六つ、あるいは一つ、あるいは二つを〔具有する〕。

いっぽう、修道にある聖人は道類智において、欲〔界〕の離染を得ていない限り、あるいは、そ〔の離染〕から退失[2]した場合、六つの遍知を具有する。先に、あるいは後で、欲〔界〕の離染を得た人は、〔五〕順下分〔結尽〕遍知一つを〔具有する〕。阿羅漢〔果〕を得た人は、同じく一切結永尽遍知一つを〔具有する〕。色〔界〕繋の纏〔を起こすこと〕によって、〔色愛尽遍知、あるいは阿羅漢果より〕退失した人も、〔五〕順下分〔結尽〕遍知一つを[3]〔具有する〕。色〔界〕の離染を得た人は、〔五〕順下分結〔尽遍知〕・色愛尽遍知という二つを〔具有する〕。無色〔界〕繋の纏〔を起こすこと〕によって、〔阿羅漢果より〕退失した人もまた[4]、同じ二つ[5]〔の遍知〕を〔具有する〕。

【問】ではなぜ不還と阿羅漢とにただ一つの遍知が設定され、より多く〔の遍知〕が、ではないのか。【答】それは (p. 326)

(70ab) 界の離染と果の獲得とによってそれらをまとめる

からである。界の離染と果の得という二つの根拠によって遍知をまとめる、〔すなわち、〕一つのものとして設定する、のである[6]。そして、その二つの段階においては、この両者がそろっている。ゆえに、一切の断をまとめて一つの遍知と呼ぶのである。

称友疏（*AKVy* 509,11；Pek 168b4）

(69a) 一つをも〔具有〕しない

云々とは、まず、凡夫はまったく〔遍知を〕具有しない。無漏なる離繋得がないからである。見道にある聖者も、集法智忍に至るまでは〔という場合〕[7]、「至るまでは」という語は、苦法〔智忍〕と〔苦法智と苦〕類智忍と〔苦類〕智と集法智忍〔とを含む。これらにおいては遍知を〕まったく具有しない。二因を断じていないからである。集法智[8]においては一つを具有するが、集類智忍においても同じく一つを具有すると理解すべきである。集類智[9]においては二つを〔具有する〕、〔つまり〕先に述べた、欲〔界〕繋の見苦・集所断[10]〔の煩悩〕の断なる遍知一つと、色・無色〔界〕繋の見苦・集所断〔の煩悩の〕断なる遍知とを〔具有する〕。滅法智忍においても同じ二つ〔を具有する〕。滅法智[11]においては三つをとは推測がつく。見道[12]にある人は、五つに至るまでを具有し、六つは〔具有し〕ない。第十六刹那は修道に属するからである。

道類智において六つをとは、先に述べた〔五つ〕と、色・無色〔界〕繋の見道所断[13]〔の煩悩〕の断である遍知との〔六つ〕である。

けれども、

しかし、〔経中には〕四果〔のみ〕が立てられる。〔その四には〕五因が〔すべて〕あり得るからである。[14]果の〔生ずる〕とき、①先〔の道〕を捨し、②他の道を得て、③滅〔断〕を集め、④八智を獲得し、そして⑤十六行相を修習する[15]（*AK* VI,52；53ab）

と〔八智と〕後に述べるではないかといえば、〔それは〕断をまとめたのであって、遍知をまとめたのではないから、齟齬をきたさない。欲〔界〕の離染を得ていない限りという場合、「限り」という語は、修所断の煩悩の第一品の

断から第八品の断におけるまで〔をも含み、それらの場合に〕も同じく六つ〔の遍知〕を具有する。あるいは、[16] 〔六つの遍知を具有する〕。先に、あるいは後で、欲〔界〕の離染を得た人はとは、現観より先に、あるいは後で、〔の離染〕から退失した場合とは、欲〔界〕の離染から退失した場合に、そ〔の遍知のまとまり〕から離れているから、[17] である。どのようにしてかといえば、〔先に〕世間道によって欲〔界〕より離染した後に、〔正性〕決定（niyāma. 見道）に入る時、道類智においては、〔五〕順下分結尽遍知一つを具有する。その聖者は第十六刹那に至る時、不還にほかならず、預流でも一来でもないからであり、（p. 510）「五順下分〔結〕を断ずることによって不還である」と〔経に〕誦せられる。それゆえ、見所断〔の煩悩〕のもろもろの断と五順下分〔結〕の断とを〔一つに〕まとめるがゆえに、〔五〕順下分〔結〕の断という遍知一つのみを具有するのである。あるいは現観の後に、次第に欲〔界〕よりの離染を得る人も、〔五〕順下分〔結〕の断という遍知一つのみを具有する。阿羅漢〔果〕を得た人は、一つをとは、その時、遍知を〔一つに〕まとめるからである。色〔界〕繋〔の纏〕によって退失した人もと限定したのは、欲〔界〕繋〔の纏〕による退失における六つの遍知の具有を除くためであり、無色〔界〕繋〔の纏〕による退失における二つの遍知の具有を除くためである。色〔界〕の離染を得た人は二つをとは、色〔界より〕離染した不還は、という意味である。

界の離染〔のみ〕によってはどうして〔一つの遍知に〕まとめられないのか、といえば、果の獲得がないからである。一つだけではなく、界の離染と果の獲得という二つの条件がそろうことによって〔多くの〕遍知が〔一つに〕まとめられるものと認められている。無色〔界〕繋〔の纏を起こすこと〕によって、〔阿羅漢果より〕退失した人もまた〔同じ二つの遍知を具有する〕とは、阿羅漢性の獲得によって〔一つの遍知に〕まとめられた、順下分〔結〕の断と色愛尽との二つの遍知が、無色〔界〕繋の煩悩によって阿羅漢性より退失した場合に、再び得られるからである。他

方、色〔界〕繋〔の纏を起こすこと〕によって〔阿羅漢性より〕退失した場合には、一つ〔の遍知〕を具有し、欲〔界〕繋の〔纏を起こすこと〕によって〔阿羅漢性より退失した場合には〕六つを具有するであろう。という訳で「無色〔界〕繋の纏」と言ったのである。

不還と阿羅漢とにという場合、[18]ここでは欲〔界のみ〕を離染した不還が意図されている。色〔界〕を離染した不還は二つの遍知を具有すると説かれているからである。[19]より多く〔の遍知〕が、ではないとは、次第証の預流と同様により多く〔の遍知が設定されることは〕ない、という意図である。

二つの根拠によってということはすでに〔本論に〕説かれている。まとめるとはどういう意味かと云えば、一つのものとして設定するという意味である。そして、その二つの段階においてはとは、欲〔界〕を離染した不還と阿羅漢性との二つの段階において、である。この両者がとは、界の離染と果を獲得することとである。一つの遍知と呼ぶのであるとは、色〔界〕を離染していない不還には、順下分〔結〕の断なる遍知一つが〔設定され〕、阿羅漢にも一切結永尽遍知一つが〔設定される〕。

注

(1) °kṣāntiṃ は *AKVy* により °kṣāntau に訂正。
(2) 五順下分結尽遍知、色愛尽遍知、一切結永尽遍知については 65abc 参照。
(3) dvabhyām は dvābhyām に訂正。
(4) prahiṇo は *AKVy*, Shastri 本により parihīṇo に訂正。
(5) paryavasthānenābhyām はチベット訳により paryavasthānena dvābhyām に訂正。
(6) vyapasthāpanaṃ は *AKVy* により vyavasthāpanaṃ に訂正。

(7) チベット訳により補う。

(8) *AKBh*: samudaye dharmajñāne; *AKVy*: samudaya-dharmajñāne.

(9) *AKBh*: samudaye anvayajñāne; *AKVy*: samudayānvayajñāne.

(10) -darśana-prahāṇa- をチベット訳により -darśana-heya-prahāṇa- と訂正する。

(11) *AKBh*: nirodhe dharmajñāne; *AKVy*: nirodha-dharmajñāne.

(12) darśana-sthaḥをチベット訳と *AKBh* 325,12 との類推により darśana-mārga-sthaḥ と訂正する。

(13) チベット訳により -mārga-darśana- を -mārga-darśana-heya- と訂正する。

(14) paṃca kāraṇa- は *AK* およびチベット訳によって paṃca-kāraṇa- と訂正する。

(15) 櫻部・小谷『賢聖品』三二五—三二六頁。

(16) parihiṇo 'pi を *AKBh* および本論チベット訳によって parihiṇo vā と訂正する。

(17) tat-saṃkalana-vigataḥに対応するチベット訳は bsdoms pa de dang 'dra bas so であるが、... 'bral bas so の誤りか。

(18) チベット訳には「欲界を離染していないから」という語がある。

(19) *AK* V,69cd の注釈（長行）部（*AKBh* 325,19）；本書二七一頁参照。

(10) 遍知の得捨

本論（*AKBh* 326,4; Pek 301b6; 玄奘 113b10; 真諦 265c26）

【問】ではだれがいくばくの遍知を捨て、あるいは獲得するのか。【答】

(70cd) ある人は、一・二・五・六を捨て、得る。〔ただし〕五を〔得ることは〕ない。

阿羅漢性より、あるいは欲〔界〕の離染より退失しようとする人は、一つを捨てる。色〔界〕より離染した不還が欲〔界〕の離染より退失しようとするときには、二つの遍知を捨てる。あらかじめ〔欲界から〕離染した人は、道類

智において五つを捨てる。その人は、〔五〕順下分〔結尽〕遍知を得るときに、それまでの五つの遍知を捨てるからである。次第証の人は、欲〔界〕の離染によって六つの遍知を捨てる。〔遍知の〕獲得においても〔その数は〕同様であって、ある人は一つの遍知を獲得する。未だかつて〔得たことの〕ない〔遍知〕を獲得する人が、である。[1] ある人は二つを〔得る〕。無色界の離染〔阿羅漢果〕だけから退失する人が、である。ある人は六つを〔獲得する〕。不還果より退失する人が、である。しかし五つを獲得する人は決してない。[2] 遍知の論題が終了した。

阿毘達磨倶舎論の中、「随眠の解説」という第五章終了。

称友疏（*AKVy* 510,24; Pek 170a8）

(70a) 一・二

云々という場合、一を

(70ab) ある人は捨て (jahāti)

とは捨てる（tyajati）という意味である。ある人は二を、ある人は

(70a) 五を

ある人は

(70a) 六を (p. 511)

捨てる。あるいは

(70b) 得る

とは、ある人は一を、ある人は二を、ある人は六を〔得るというのである〕。〔しかし〕ある人が五を得るというそ

れはない。ゆえに

(70d) 五を〔得ることは〕ない

と言う。だれも五を得ることはない、というのが経（sūtra＝本頌）の意味する意図である。〔軌範師世親の〕注釈（vṛtti）を説明しよう。どのような心によってであれ阿羅漢性より退失しようとする人は、一切結永尽遍知一つを捨てる。阿羅漢性の段階においてはまとめられてそれ一つだけが存在するからである。[3] 欲〔界〕の離染より退失しようとする人で色〔界〕を離染していない[4]不還も、同様に一つだけ、〔つまり〕順下分〔結〕の断なる遍知を〔捨てる〕。二つの遍知を捨てるとは、[5] 順下分〔結〕の断なる遍知と、色愛尽遍知[6]とである。それはだれかと云えば、色〔界〕より離染した不還が欲〔界〕の離染より退失しようとするときと言う。あらかじめ〔欲界から〕離染した人は、道類智において五つを捨てるとは、現観の第十六心〔刹那〕において、その人は、〔五〕順下分〔結尽〕遍知を得るときに、世間道によって得られたそれ（有漏の離繋）の〔得のかわりに〕無漏の離繋を得ることによって、十五刹那の間に得られたそれまでの五つの遍知を捨てる。ところで、第六の、色・無色〔界〕繋の見道所断〔の煩悩の〕断なる遍知は捨てないが、界の離染と果の獲得とによって、順下分〔結〕の断なる遍知の中にまとめられるから、姿が消えた如く、それ（第六遍知）はここでは説かれないのである。次第証の人、つまりあらかじめ離染していない人は、欲〔界〕の離染という因によって六つ〔の遍知〕を捨てる。〔すなわち〕三界の見所断の〔煩悩の〕断なる遍知をである。獲得においても[7]〔その数は〕同様であってとは、「五を」という場合を除いて、ある人は一つ〔の遍知〕を獲得し、乃至、六を獲得する。未だかつて〔得たことの〕ない〔遍知〕を[8]獲得する人が、であるとは、見道に住する人あるいは修道に住する人で、[9] かつて得たことのない〔遍知〕を[10]初めて獲得する人は、九つの遍知の中、その一つを獲得する。修道においても、先に〔欲界から〕離染した人は、見道の最後（第十五刹那）に順下分〔結〕の断なる

遍知一つを獲得する。次第証の人も、欲〔界〕を離染した[11]、第九の解脱道において、一つだけを[12]獲得する。阿羅漢も最後の[13]一つを獲得する。無色界の[14]離染（阿羅漢果）だけから退失する人が、であるとは、他〔の色界[15]〕の離染より〔退失するの〕ではないことを示す。かれは順下分〔結〕の断なる遍知と、色愛尽遍知とを獲得する。ある人は六つを〔獲得する〕。不還果より退失する人が、であるとは、次第証の不還である。先に離染した者に退失はない。その離染は〔世間・出世間の〕二道によって得られるからである。それゆえにこそ、五つを獲得する人は決してない[16]。なぜなら、もし、先に離染した人が退失するならば、かれだけが同時に五つの遍知を獲得するであろうからである。

軌範師ヤショーミトラによって造られた『阿毘達磨倶舎論疏』のうち、「随眠の解説」と呼ばれる第五章終了

注

（1）獲得については *AK* II,36；櫻部『倶舎論の研究』三〇一頁参照。
（2）tu nai は、チベット訳 (med pa nyid do) により tu naiva と訂正する。
（3）saṃkalane tasyā ekâikasyā はチベット訳により saṃkalanena tasyā evâikasyā に訂正。
（4）Pek: 'dod chags dang ma bral ba'i; Der: 'dod chags dang bral ba'i. Pek を採り、rūpa-vitarāgo を rūpâvitarāgo と訂正する。
（5）「二つの遍知を捨てるとは」がチベット訳にない。
（6）Pek では「色愛尽遍知」が重複している。
（7）*AKBh*: lābhe; *AKVy*: lābho. 訳は本論に合致させるがいずれの読みも可能と思われる。
（8）apūrvaṃ は apūrvāṃ に訂正。

(9) Wogihara 本′ Shastri 本の bhāvanā-mārga-stho vā の語はチベット訳にない。

(10) pratilabdha-pūrvāṃ は 'pratilabdha-pūrvāṃ に訂正。

(11) チベット訳では「離欲した道である」となっている。

(12) tām eva はチベット訳により ekām eva に訂正。Pek : gcig kho na la 'thob po は Der に従い gcig kho na 'thob po に訂正。

(13) anyām はチベット訳 (tha ma) により antyām に訂正。

(14) ārūpya-vairāgyāt は *AKBh* およびその諸訳により ārūpya-dhātu-vairāgyāt に訂正。

(15) 〔 〕内をチベット訳により補う。

(16) *AKBh* : paṃca tu nai [va] kaścil labhate ; *AKVy* : nâiva kaścit paṃca labhate.

あとがき

1

櫻部建・小谷信千代・本庄良文による『倶舎論の原典研究 智品・定品』（大蔵出版、二〇〇四年）が出版されてから三年が経過した。その「あとがき」では「随眠品」の和訳をすぐにでも出せるような書きぶりであったが、例によって本庄の怠慢によって遅延した。輪読から十年が経過し、何かと訂正を要する箇所が目に付いたことも遅延の理由のひとつである。いずれにせよ、偉大な先学の聖業を承けて、随眠品の訳業を、とりあえず完成にまで漕ぎ着けることのできたことを竊かに喜びとする。本書の刊行をもって、チベット訳からの「重訳」である世間品本論訳（山口益・舟橋一哉）を唯一の例外として、『倶舎論』本論および称友疏の、梵文原典からの邦訳が完結する。残る世品本論の梵文邦訳については、今回と同じ小谷・本庄の二名を試訳担当者として、引き続き満増の随相注（*Lakṣaṇānusāriṇī*）と合わせての輪読会を継続中である。数年以内に読了できればと希望している。

2

今回の邦訳は、本論については本庄が、称友疏については小谷がそれぞれ試訳を準備し、大谷大学の小谷研究室において、参加者全員で検討を加えて成った。時期は一九九三年十一月末より九七年十一月初旬ごろまでのおよそ四年間である。賢聖品から定品に至るまで、一貫して本論の訳を担当してきた櫻部は、随眠品については最

初から「声聞」になると宣言した。輪読会におけるその主たる役割は、示された試訳の理路を辿り、理に叶わない場合にそれを指摘するというものであった。他の参加者は加治洋一、福田琢等である。この時期は参加者が特に減少していた時期で、それを象徴するように、一九九五年四月には、本論の梵語・チベット語・両漢訳、および、称友疏の梵語・チベット語対照資料を作成していた福田琢が、同朋大学に職を得て京都から名古屋に去った。

輪読そのものは比較的順調に進み、準備稿は、輪読が終って間もなく小谷によって注とともに仕上げられ、さらに最近には序説も付されて、本庄の最終点検を待っていた。その点検作業が始まったのはやっと二〇〇六年の春先であり、一応終了したのは八月初旬であった。一通り再度原文と突き合わせた上に、若干の注を、多く手書きで書き加えた。大蔵出版編集部はこの難物を完璧に仕上げられ、印刷所の努力と相俟って初校は予想外に早く出来上り、小谷は年内にそれをチェックすることができた。種々の問題点については、翌年四月に最終調整を小谷・本庄の二人で行なった。

それなりに時間をかけたつもりではあるが、十分理解の行き届かなかった箇所もあるし、思わぬ過誤を犯し、あるいは先行研究の成果を見落していることも多いであろう。表記の統一はいつも悩まされるところであるし、プラダンの依用した梵文写本にまで遡って読むことをしなかった点は心残りである。今後の課題とし、また志を同じくする人に委ねもしたい。

3

以下、すでに広く知られているものを含めて、「随眠品」に関連した著作や論文の中で、特色のある業績を自由に紹介することとする。もとより網羅的であることを目指すものではない。第一に、序説や、邦訳を執筆する

過程でいちいち注記すべきところ、煩雑を恐れて省いたのを補うため、第二に、関心をもつ人に向けて参考資料を示すため、第三に、最近の成果を挙げて今後の課題の一端を提示するため、にすぎない。まず、(1)「随眠品」全体に関わるものを示し、次に、(2)『倶舎論』全体からしても時に重要な「三世実有説」関連のものを列挙する。より詳しくは各文献に示された論文等を辿られるよう希望する。

3—(1) 随眠品関連

①舟橋一哉「梵蔵所傳の資料よりする倶舎論随眠品の註釋的研究——特に玄奘譯の本文批判を中心として——」(『山口博士還暦記念印度學佛教學論叢』法藏館、一九五五年、一四五～一五四頁)

発表当時未刊であった梵文『倶舎論』以外の梵・蔵・漢の主要な資料を駆使して、「玄奘譯倶舎論の飜譯上に誤りや不備な點があり、また從來の讀み方、解釋の上に誤りや疑義のある場合、これを指摘し、問題のあるときはそれについて論議し、かくして倶舎論そのものを傳統にとらはれないで正しく讀み、正しく理解しようとする」(一四五頁)ことを目的とした稿である。扱われる範囲は四顚倒(本訳書四八頁)の直前の項目まで。われわれの訳注ではいちいちに紹介できなかったので読者は直接に当られるよう希望する。著者には他に「世間品」(『大谷學報』二一巻四号、二二巻二号)と、「業品」(『業の研究』法藏館、一九五四年)について同様の成果がある。

②福原亮嚴監修『梵本藏譯漢譯合璧阿毘達磨倶舎論本頌の研究II——業品・隨眠品——』永田文昌堂、一九七四年

本頌諸本の校訂本である。大意を述べて理解に便ならしめ、蔵訳の注釈類を含めて関連するあらゆる資料の

「対照表」ともなっている。恵心僧都源信の『大乗対倶舎鈔』で言及される資料の出典調査も行き届いている。なお界品から世間品までを収めた第一部はすでに一九七三年に出ている。完結篇の出版が待たれる。

③佐々木現順編『煩悩の研究』（清水弘文堂）一九七五年

本書でも度々言及した舟橋論文（舟橋［1975］）をも含む論文集。扱われる範囲は、インド仏教のみならず、ゾロアスター教、キリスト教、中国、チベットの仏教や西欧思想等の分野にまで跨っている。

④榎本文雄「āsrava の成立について――主にジャイナ古層経典における――」『佛教史學研究』二二―一、一九七九年、一七～四二頁

同　「初期仏典における āsrava（漏）」『南都佛教』五〇号、一九八三年、一七～二八頁

煩悩の異名としての漏（āsrava）を、ジャイナ教・仏教の共通基盤としての沙門文学の立場から考察しはじめ、阿含の用例へと展開していく。その間に、業物質等の輪廻の原因になるものの「漏入」の意味が、煩悩の「漏出」の意味を帯びるに至ることを論じる。「漏」以外の同種の概念を分析するに当っても模範とするに足る労作である。

⑤武田宏道「随眠のはたらき」（『宗学院論集』第53号所収、一九八二年、一～二三頁）

『倶舎論』随眠品冒頭に現れる、随眠の十のはたらきを中心に、『順正理論』、安慧『真実義疏』等に述べられる六つを加え、諸資料を駆使して綿密に検討を加えている。

⑥西村実則『アビダルマ教学―倶舎論の煩悩論―』法蔵館、二〇〇一年

著者による多年の考究を一本に纏めた労作である。表題から知られるように『倶舎論』随眠品に直接・間接に関連する論攷が多い。『倶舎論』以前の阿毘達磨論書に見られる煩悩説についての文献学的研究は、特に注目せねばならない。一例を挙げると、『法蘊〔足〕論』「雑事品」では多数の「随煩悩（upaklesa）」が「雑事（kṣudravastuka）」として経典から引用され、いちいちに解説が加えられている。この「雑事」は「随眠品」で言及され（*AKBh* 312,8、本訳書二〇七頁）、一部が称友疏に、全部が『ウパーイカー』（*Abhidharmakośopāyikā nāma ṭīkā*）にも引用される。注目すべきは龍樹が『ラトナーヴァリー』（*Ratnāvalī*）で、多くの「雑事」を引用・列挙することである。明らかに龍樹は『法蘊論』を学習している。このような例は、大乗思想家の思想背景を窺うにも重要な指針を与えるであろう。なおこの書には吉元信行による書評がある（『佛教學セミナー』第七五号、二〇〇二年、所収）。

⑦R・クリッツァー（Robert Kritzer）：*Vasubandhu and the Yogācārabhūmi, Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*, Studia Philologica Buddhica, Monograph Series, XVIII, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo 2005.

本書略号表にも挙げた。『倶舎論』の論述、特に世親が有部正統派毘婆沙師を批判する場面で依って立つ経部（Sautrāntika）や「先の軌範師（Pūrvācārya）」のそれ、と『瑜伽師地論』（*Yogācārabhūmi*）との対応を網羅的に調査し、世親が如何にこの唯識学派の根本論書に多くを負うているかを明らかにしようとした労作である。「世親にとって経量部とは何か」の問題に直接かかわる重要な探求である。

⑧岡田行弘「漢訳仏典研究序説―真諦訳『宝行王正論』をめぐって」（『木村清孝博士還暦記念論集 東アジア仏教――その成立と展開』春秋社、二〇〇二年、所収）

先に言及した龍樹の『ラトナーヴァリー（*Ratnāvalī*）』にはチベット訳と真諦による漢訳が残されている。岡田はドイツ留学中、M・ハーンのもとでこれらの資料およびチベット訳で残されている注釈書を研究し、同時に真諦訳をドイツ語に翻訳した（関係する著作二点がIndica et Tibetika シリーズの第一九、四八番目に収められている）。その作業の中で、岡田が真諦の訳業を綿密に考究する必要に迫られたことは言うまでもない。その過程から生れたのがこの労作である。真諦の翻訳の特徴、現行の諸本の伝承の誤りや改訂案など、真諦訳を扱う者にとって、貴重な情報源となっている。なお真諦三蔵の訳経全般については宇井伯壽「眞諦三藏傳の研究」（『印度哲學研究第六』一九三〇年、岩波書店）、高崎直道「真諦三蔵の訳経について」（『森三樹三郎記念論文集』一九七九年、朋友書店）や船山徹「真諦三蔵の著作の特徴――中印文化交渉の例として」（『関西大学東西学術研究所紀要』第三八輯、二〇〇五年）などがある。

⑨楠本信道『世親の縁起の研究』平樂寺書店、二〇〇七年

『倶舎論』第三章に見える縁起説を中心に、関連する文献や問題点を詳しく考究する。先行研究をよく精査しており、「随眠品」研究に関連する研究業績を検索するにも至便である。

⑩三友健容『アビダルマ・ディーパの研究』平樂寺書店、二〇〇七年（予定）

ジャイニ校訂の *The Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*（一九五九年初版）の世界初の全訳である。著

者は永年に亘り論文や部分訳の形で『ディーパ』の研究を発表してきたが、これを集大成したわけである。「随眠品」との対応関係で言えば、櫻部建による「三世実有説」についての論争部の翻訳（『大谷學報』四三巻四号、四四巻一号、五二巻三号）等が既にあるが、この新訳ではその部分をも含めて割合まとまった分量になるので、『倶舎論』との間で互いに参考資料になる。今回のわれわれの翻訳では十分『ディーパ』との対比は行なうことができなかったけれども、今後はその方面の研究が飛躍的に進むであろう。

3—(2) 三世実有説関連

①Lous de la Vallée Poussin, Sarvāstivāda, Documents d'Abhidharma, la controverse du temps, *Mélanges chinois et bouddhiques*, v, 1937, pp. 1-188.
『順正理論』三世実有説部分のフランス語訳。

②舟橋一哉『業の研究』（法蔵館、一九五四年）附録「三世実有説の一考察」
それまで「物質不滅、勢力恒存」の思想のごとくに考えられていた「三世実有説」を、逆に「諸行無常」を説明する理論ととらえ、映画のメカニズムで例えたもの。この例えは櫻部建『仏教の思想2存在の分析〈アビダルマ〉』（角川文庫ソフィア、一九九六年、七五～七六頁）等でも採用されている。

③向井亮「『瑜伽論』における過去未来実有論に就いて」（『印度學佛教學研究』二〇—二、一九七二年、一四〇～一四一頁）

『瑜伽論』本地分に見える過去未来実有論が、説一切有部のものであるとし、『倶舎論』世親の三世実有説批判が、『瑜伽論』の立場と基本的に同じであることを論定した画期的な成果。しばしば引用、言及される宮下晴輝「『倶舎論』における本無今有論の背景――『勝義空経』の解釈をめぐって――」(『佛教學セミナー』第四四号、一九八六年)も、先に示したクリッツァーの労作も、およそ「経量部世親の基本的立場は『瑜伽論』と関係がある」とする論のすべてはこの僅か二頁の論文から始まったのである。

④ Shoryu Katsura, Harivarman on Sarvāstivāda, *Journal of Indian and Buddhist Studies* (印度學佛教學研究), XXVI-2, 1978, pp. (21)-(26).

ハリヴァルマンの『成実論』に見える三世実有説批判を諸資料と詳細に対比し『倶舎論』のそれとよく合致することを述べる。

⑤江島惠教「スティラマティの『倶舎論』註とその周辺―三世実有説をめぐって―」『仏教学』第一九号、一九八六年

安慧による『倶舎論』疏、*Tattvārthā* の三世実有説の部分訳。この疏のチベット語への翻訳の事情を示すコロフォンを紹介しているのも有益である。著者没後に編集された『空と中観』(春秋社、二〇〇三年)にはこの論文とともに、『倶舎論』第一章界品再校訂にまつわる事情を述べる「『倶舎論』サンスクリット・テキスト校訂について」(初出:『仏教文化』二五、学術増刊号、五、一九八九年)が収められているが、そこでは広く『倶舎論』原典研究の歴史や、これからの課題が論じられている。木村泰賢によって『倶舎論』の「種本」と認定された『雑

阿毘曇心論』との対比の必要性が強調されているのは傾聴すべきであろう。

なお、安慧疏「三世実有説」部分には、「スティラマティの『倶舎論』註―三世実有説和訳」と題する、秋本勝による全訳がある。以下、七回に亘って掲載された雑誌、論文集を示す。〔1〕～〔5〕『論叢』（筑紫女学園大学国際文化研究所紀要）第四号（一九九三年）、第六号～第九号（一九九五年～一九九八年）。〔6〕『戸崎宏正博士古稀記念論文集 インドの文化と論理』九州大学出版会、二〇〇〇年。〔7〕『筑紫女学園大学紀要』第一二号、二〇〇〇年。

⑥福田琢「『順正理論』の三世実有説」『佛教學セミナー』第四八号、一九八八年、四八～六八頁

『順正理論』における衆賢の三世実有説を緻密に分析した論文。重要な箇所については梵蔵の注釈書からのものも含めて和訳が付されていて有益である。

以上、自由に十数点の業績を挙げた。これらは同種の研究の発展を促すものであり、またその間隙を縫った新たな研究を誘発するものともなるであろう。先の訳書の「あとがき」に述べた今後の『倶舎論』研究の課題二点、すなわち『順正理論』との対比における安慧疏の研究と、梵蔵漢諸本の整備とのうち、前者については次第にその態勢が整いつつある。後者についてはこの邦訳の完成が何程か寄与するところとなれば幸甚である。

4

最後にわれわれに身近な人物が『倶舎論』輪読会の風景を詠んだ俳句と短歌とをお目にかけてこの稿を閉じる。

秋風や毘曇読む娘の耳飾り　櫻部　建

暮らしには関りもなき『倶舎論』を究めんとする子は若からず　本庄清子

（本庄良文記）

索　引

【あ】
アーナンダ　28, 53, 55
アーピシャリ　177
アイラーヴァナ　59
アシュヴァジット　214, 218, 219
『アビダルマ・ディーパ』　284
阿含　282；——経典　xxvii
「阿支羅経」　104
阿毘達磨　7, 17, 18, 231；——論師　19, 44, 73, 97, 102, 267
阿羅漢　2, 3；——果　xxiv；——性　271；——性の段階　275
愛結　190～192, 195
垢や泥　180
秋本勝　287
悪戒　244
悪業　225
悪見　213
悪作　xxviii, 64, 65, 174, 194, 209, 210, 215, 228
悪趣　174
味　113
【い】
インドラ神　59, 62
威儀路　93
意根　xviii
意識相応の煩悩　107, 109
意図　133, 138, 140
意の苦　223
意の楽　223
異熟因　112, 128
異熟果　2
異熟生　92～94
恚尋　208
一向記　100, 101
一切有の主張　121, 140
一切が有ると説く者たち　112
一切結永尽遍知　xxv, 254, 256, 259, 260, 262, 263, 269, 272, 275
一来果　xxiv
【う】
ウッルーカ　88
『ウパーイカー』　283
ヴァーギーシャ　53, 55
ヴァイシェーシカ　88
有　xxix, 2, 9；——の根本　4
有愛　xxx, 62, 64, 65
有為相　111, 116, 123
有学の聖者　53
有繋事　241
有事　60
有色　29
「有情である」という想　54
有瞋　109
有身見　17, 19～21, 34, 48, 49, 74, 87, 88, 159, 167, 193, 198～201；——等　198, 200
有随眠　xx
有頂　26, 183
有貪（bhavarāga）　9；——随眠　6
有貪（sarāga）　109
有覆無記　xvi, 86
有暴流　171, 176, 177
有慢　109
有軛　171, 176, 178
有漏（bhavāsrava）　xxi, 171, 172, 176
有漏（sāsrava）　xxvii；——縁　xv, xxiii, xxiv, 76；——の離繋　275；——の六行観　xiv, xxvi
憂　208, 223
宇井伯壽　284
雨衆外道　121
乳母と乳児　184
内に向かう　9

石女の男児　96
蘊　34
【え】
慧蘊　229
慧の一分　xxviii
江島恵教　286
絵に描かれた夜叉　55
榎本文雄　282
縁が欠けること　109
縁起説　284
厭患対治　xxiv, 238, 239
【お】
王　211, 258；——の取りまき　258
誑　xxviii, 213, 218
応一向記　96
応捨置記　96, 99
応反詰記　96, 99
応分別記　96, 99
黄金の器　xviii, 113
岡田行弘　284
牡牛　108
遠性　244
遠対治　xxiv
遠分　244；——対治　238, 239
音声　120, 136, 137
女　114
【か】
カウシカ　194
カシュミーラ国の論師　92
カシュミーラの人々　172
カシュミーラの毘婆沙師　xvi
カピラ　88
過去　125, 131, 140；——世　130；——の業　112, 132, 133；——の色　111, 123, 134；——はある　117
過去・未来の色　135
過去未来実有論　286
過慢　57, 60；——の定義　61
我　29；——愛　69；——・我所　34, 74, 88；——見　5, 48；——執　49；——所執　49；——顚倒　21, 37, 48, 49；——慢　57, 64, 87
我語　172；——取　171, 172, 179, 180
我論破斥の章　121
戒　87；——蘊　229
戒禁取　17, 20, 21, 35～38, 40～42, 50, 70, 78, 167, 171, 179, 180, 193, 198～201；——の当体　43
界の離染　271, 272, 275
害　xxviii, 213；——尋　208
蓋　229, 230
外的な事物　5
獲得　142
渇愛　5；——の盛んな静慮者　94；——の等流　209
観　230
【き】
起　xxx
喜　223；——根　162
機根の進展　249, 250
機根の推移　250～252
軌範師　158；——衆賢　36, 42, 194, 241, 250；——世親　12, 14, 40, 41, 71, 101～103, 134, 136, 138, 139, 181, 185, 201, 239, 247, 275
木村清孝　284
疑　xxviii, 17, 19, 24, 38, 166, 198～201, 210, 228；——結　190；——随眠　6
傷口　183
客塵煩悩　xxxi
逆転　50
牛乳　113
経　7, 9, 10, 12, 17, 50, 52, 53, 56, 62, 98, 102, 119～122, 123, 132, 133, 135, 138, 171, 179, 183, 189, 200, 209, 228, 255, 270, 271
経（sūtra＝本頌）　230, 275
経行　231
経量部　xiii, 8, 10, 121, 283；——師　xxx；——世親　286
憍　xxviii, 174, 213, 214, 219
教証　55, 112

行相　xiv, 19, 21, 23, 24, 59, 162, 211
極端　167
【く】
クヴェーラ　62
クシャ草　23
クシャタ　35；臭い——　35
R. クリッツァー　283
苦　xiv, 208；——根　161
狗戒　38
工巧処　93
九結　xxi
九地の道　79
九十八種の随眠　xi
九十八随眠　xiii, xxxii, 1, 18
九十八随眠説　xxi, xxxi
九上縁　xvi；——の惑　xxiii, 72
九随眠　73
九遍知　253
九品　149, 236, 251, 256
九慢　xiv
倶生の貪　41
功徳　4
具有　114, 142
共相惑　xvii
共相を縁ずる煩悩　71
共相を所縁とする煩悩　107, 108
空屋　28
楠本信道　284
【け】
加行道　xxiv, 238
袈裟衣　30
仮設　110
仮族尋　208
懈怠　xxviii
繋の断　148
繋縛　xvii
下下品　266
外国師　92, 93
外道　26, 41, 118
解脱道　xxiv, 238, 249, 256
解脱に至ることへの障害　199
結　172, 189, 190；——等　188
結果を与える能力　118
欠呿　207
見 (darśana)；——苦所断の随眠　19；——所断　xiii, 18；——所断の随眠　26；——所断の煩悩　28；——道　xxv；——道十五心　xix
見 (dṛṣṭi)　175, 177；——結　190～193, 195；——取　17, 19, 21, 35, 36, 48, 78, 159, 167, 171, 179, 180, 193, 201；——随眠　6, 24, 57, 192；——顚倒　51, 53, 54；——の盛んな静慮者　94；——の等流　213；——暴流　171, 176, 178；——軛　171, 176～179
慳　xxviii, 174, 191, 193, 194, 209, 210, 215；——結　190
「堅固経」　220
『顕揚聖教論』　46
現観　271, 275
現行　59, 125
現在　125, 140；——世　130, 133；——の業　133；——の色　123, 134, 135；——の相　133
源信　282
【こ】
故意　59
虚空　157, 244
牛戒　38, 40
五蓋　xxiii, 228, 230
五下分結　198
「五下分結経」　202
五見　xiv, 34
五識身相応の煩悩　107, 109
五趣　xxx
五取蘊　xxvii, 34, 49, 57, 88, 110, 255
五受根　222
五順下分結　xxii；——尽遍知　xxv, 254, 269, 271, 274, 275
五順上分結　xxii
五上分結　203；——の断　256
五部　152；——の染汚法　xv

語義解釈　184
光明　120；——想　229
合　xxi
合成語の分解　151, 156
業　xxix, 3；——因　139；——有　1, 3
国土尋　208, 229
黒分　231
極光浄天　29
極七返有　200
極微　119；——の集散　135；——の集積　136
九つの怒りの対象　81
米粒　8
根　xvi, 92
根本　3；——随眠　106；——六随眠　xi
恨　xxviii, 213
惛沈　xxviii, 174, 194, 209, 210, 215, 219, 228
言依　134, 141
近分　259；——定　156, 162, 256
【さ】
サーンキャ　35, 41, 42, 88, 114, 180；——説　xviii
作意　xxx
作用　114, 115, 127, 128, 130
作者を示す第一次接尾辞　185
佐々木現順　282
最後身の菩薩　138
西方師　xvii
在家　194；——者　179
先の軌範師　87, 88, 231, 283
櫻部建　63, 288
三界　xxx；——の対治　80
三結　200；——断尽　xxii
三根　xxii
三世　114〜116, 127, 130；——の別　xviii
三世実有説　xviii, 111, 121, 285；——批判　xix
三縛　xxii
三不善根　xvi, xxxi, 90
三無記根　xvi
三門　xxii
三漏　xxi, 171
【し】
ジャイナ教徒　42
止　229, 230
四句　75
四沙門果　249；——説　xxxi
四取　xxi, 171
四種の遠さ　155
四生　xxx
四聖諦　56
四諦　229
四大種　244
四大論師　114
四顚倒　xiv, 48, 53
四暴流　xxi, 171
四軛　xxi, 171
死後　103
思所成　156
資する　84
次第証の人　xxvi, 274, 275
次第証の不還　276
次第証の預流　272
士用果　xxviii, 128
事　xxix；——の断　148
自界縁　xxiii, 158
自在起　xxi, xxiii
自在天　37, 43, 117
自相　131；——惑　xvii；——を縁ずる煩悩　71；——を所縁とする煩悩　106, 108
自律的　191, 194, 215；——な垢　216；——な随煩悩　221
時間　141
地獄　28
持対治　xxiv, 238, 239
慈無量　24
色愛尽　xxvi, 271；——遍知　xxv, 254〜256, 259, 260, 262, 263, 269, 275, 276
色界より離染した不還　271, 273

色無色界見苦集断遍知　254
色無色界見道断遍知　254
色無色界見滅断遍知　254
識の所縁　136
識の相続　185
食　228, 229；——不調性　207；——不平等性　207, 231
七随眠　xi, xiii, xxxii, 6
七慢　xiv
嫉　xxviii, 174, 191, 193, 194, 209, 210, 215；——結　190
質量因　141
実質　190
実体　12, 88, 110, 111, 126, 132, 133, 141, 172, 173, 176, 179
捨根　223
捨置記　98, 100
沙門　28, 34；——文学　282
邪見　17, 19, 21, 28, 31, 35, 36, 38, 43, 50, 64, 77, 80, 159, 166, 167, 201
邪智　31, 55, 73
邪慢　58, 60
邪命外道　119, 135
『釈軌論』　15
取　178, 179, 183～185；——結　190, 191, 193；——の意味　183
取果　115, 127, 128
「衆集経」　171, 202
種子　xiii, 13；——の状態　xxx, 8
種々想　207
修所断　xiii, 18；——の随眠　19, 27
修道　xxvi
執　xxi
執着　24
習慣　94
愁嘆　208
出家　195；——者　179
出世間的　27
住　xxi
十四無記事　95, 99
十随眠　xx, xxxii, 17, 18, 166；——の行相　24
十纏　xiii, xxi, xxii
十二処　122
十二顚倒　52, 54
十煩悩　168
十六行相　270
十六種の法　xix
十六心刹那　261
熟成度　113
順苦受　108
順下分　198, 200
順下分結の断　258, 259, 261～263, 271, 272；——なる遍知　275, 276
順上分結　203, 204
順楽受　107
所依　xxix
所縁随増　xvi
所縁によって随増する　2, 84, 184
所化の衆生　177
諸法の自性　141
生（upapatti）　xxx
生（jāti）・異・住・滅　153
生主　35
障　xiv
勝義　81
『勝義空経』　118, 135, 286
勝進道　xxiv, 238
聖教　121, 140
聖教分　207
聖者　xxv, 26, 28, 53, 59, 61, 64, 200, 265
聖諦　53, 200
聖道　157, 259
正見　81；——の特徴　82
正性決定　271
小煩悩地法　xxii, xxviii
声聞の僧伽　97
静　xiv
定蘊　229
杖髻外道　117, 132, 142
常見　48
常顚倒　21, 37, 48

掉挙　xxviii, 174, 194, 209, 215, 219, 228
『成実論』　286
浄顚倒　48, 69
上二界　9, 23
擾悩　208
瞋　xxviii, 17, 19, 167, 210；——結　190；——随眠　xvi, 6, 24；——不善根　90
瞋恚　88, 198, 200, 211, 228
心光浄　xxxi
心性本浄客塵煩悩　xxxi
心・心所の束　192, 241
心顚倒　51, 53, 54
心不相応行　7
心昧劣性　207
身麁重　207
親族　194
親里尋　208, 229
信などの五根　61
神通　32
【す】
スヴァルチャラー草　109
スティラマティの『倶舎論』註　286
数論　121
推度　50
睡眠　xxviii, 61, 194, 209, 210, 215, 228
随増　xvi, xvii, xix～xxi, 2, 5, 23, 83, 85, 108, 159～162, 165, 183, 205
随逐　xxi
随縛　xxi
随煩悩　xxvii, xxviii, 3, 172, 189, 207, 215, 283
随眠　xi, xxvii, xxviii, 1～3, 7, 8, 10, 11, 13, 74, 140, 172, 180, 184, 185, 189；——説　xxxi；——の意味　86, 183；——の随増　150；——のはたらき　1；——を伴う心　165
【せ】
世　114, 116, 122, 127, 141
世界の原因　37
世間　29；——が生成する時　29；——が崩壊する時　29；——的　27；——的な修道　27；——道　259, 261, 271；——の多様性　xi, 1；——の通念　51
世親　xix, 283
世尊　97, 100, 111, 117, 118, 120, 179, 195, 199, 200, 204
世友　158
世路　134
勢力　113
説一切有部　xviii, 112, 114
殺生　61, 98；——等の纏　64
旋火輪　53, 55
旃陀羅出身の王　62
善なる法欲　78, 81, 84
善品　4
染汚心　xx
染汚と不染汚　158
染汚の心　165
全離欲　xxvi
【そ】
麁　xiv, 162
麁重　4
鼠毒　184
『相応（雑）阿含』　132
相応因　xxviii
相応する無明　67, 78, 87, 88
相応随増　xvi
相応によって随増する　85, 184
相続　206, 226, 241
想・心・見の顚倒　52
想顚倒　50, 53, 54
想の顚倒　55
雑穢語　98
雑事　283
雑事品　207, 283
増上果　xxviii
増上慢　57, 59, 120
増益　21, 35, 50
鏃　62
俗語　103
算盤の珠　xviii, 113
損減　21, 35

【た】
他界縁　xxiii, xxiv, 158；——の随眠　xx
他界地　158
他者の考え　177, 181
他の人々　198, 200, 238, 239, 266, 267
他部派　56；——の者　52
多聞の聖弟子　53, 55, 111, 123
退屈　207
退失　27, 269, 271
退法阿羅漢　169
対治　77, 169, 235, 237, 238, 249, 256, 261
第一義的な用法　10
第三の主張をなすある人々　56
第十三処　120, 136
第十六刹那　270
第二義的な用法　10
大自在天　35
『大乗対倶舎鈔』　282
大善地法　xxviii
大象　59
大地法　xxviii
大徳覚天　xviii, 114, 127
大徳世友　xviii, 113, 114
大徳大衆部　98
大徳法救　xviii, 113
大徳妙音　xviii, 113, 126, 258, 261, 262
大徳羅摩　100～102
大不善地法　xxviii
『大分別業経』　26, 28
大梵天　215, 218, 219
大煩悩地法　xxviii
大名　200
大目連　132
高崎直道　47, 284
互いを所縁とする　160
卓越性　120
托鉢　231
武田宏道　282
単独の無明　78
断　xxiv；——対治　xxiv, 238；——道　249；——遍知　xxv, 253, 261
断見　50, 88
断食等　179
断惑　xiii；——の理論　xxvii, xxix
【ち】
癡　166；——不善根　90
智者が非難する身業　4
智所害　xiii
智遍知　xxv, 253
択法　xxviii
択滅　xiii, xxiv, xxv, xxviii, 157, 246
中間定　79, 262
注釈　230
超越証　xxvi
【つ】
通則　84
綱　108
角を有するもの　207
【て】
デーヴァダッタ　10, 27, 32
定説　110, 129, 158
触突　207
敵　184；——の苦　206；——の楽　206
鉄球　184
纏　xxi, 8, 172, 189, 209
諂　xxviii, 213, 218, 219
天界への渇愛　87
天宮など　93
天眼の前兆　138
転根　xxiv
転変　xviii
顚倒　50, 51
「顚倒経」　48, 49
伝説　92, 112, 114, 169, 179, 223
【と】
燈　117
等起　3, 53, 73
等無間縁　xxviii, 169
等流　1；——果　128
東西の大海　244
同類因　115, 128

同類の界　234, 236
遠さ　244
得　xxiv, 3, 76, 125, 142, 169, 183, 241, 246；——の断　81
徳慧　158
犢子部　xiii, 10, 12, 139
特殊な相続　121
毒　184
棘　24, 211
貪　xxviii, 17, 19；——随眠　xvi, 9, 13, 24；——の等流　209；——不善根　90
鈍根　250
【な】
ナーランダー　132
内門転　xxi
中村元　203
縄　20
【に】
「尼乾経」　212
二重否定　192
二無心定　210
西村実則　283
入正性決定　261
如来　103
忍　260；——所害　xiii, 26
【ぬ】
布　5, 84
【ね】
涅槃　84, 134
熱せられた地表　84
【の】
悩　xxviii, 213
悩害事　81
能力　12, 139
【は】
M. ハーン　284
ハリヴァルマン　286
場所を占める　140
婆羅門　28, 34, 122
縛　172, 189, 204, 205
柱　108
八纏　xxii
抜髪　180
母　xviii, 114
反詰記　98, 100～103
半分作用がある　115, 128
【ひ】
非我　74
非食　228, 229, 231
非存在　136, 138；——も所縁となる　119
非択滅　157, 246
非等引　199
非同類　73；——の界　234～236
非遍行　67, 158；——随眠　83；——の随眠　83；——の惑　xvi
非理作意　xx, xxx, 4, 169, 170
彼同分　115, 127
火は苦である　7
卑慢　58, 60
比丘　211, 230；——僧伽　32
毘婆沙師　7, 9, 12, 27, 32, 39, 40, 49, 53, 56, 69～71, 93, 101, 102, 111, 112, 122, 127, 132, 135, 136, 139, 153, 185, 194, 209, 258, 260, 262
百二十八の煩悩　41
百八随眠　xxi
白分　231
漂　xxi
表業　61
兵藤一夫　15
病　62
頻申　207
【ふ】
不共　68；——の無明　xxx, 67, 78
不還果　xxiv
不作意　207
不死尋　208, 229
不順同類　207
不生の性質ある煩悩　109
不浄　217
不定業　3
不定法　xxviii

不信　xxviii
不善　86, 217
不善根　xvi
不染汚心　242
不染汚の心　165
不相応法　xiii
不調柔性　207
不変化詞　132
不楽　207
不了知　24
不和軟性　207
布施など　87
付託　50
覆　xxviii, 174, 194, 209, 215
風疾　23
風病者　84, 85
福業　223
福田琢　287
福原亮厳　281
仏教徒　42, 44
舟橋一哉　281, 285
船　183
船山徹　284
忿　xxviii, 174, 194, 209〜211, 215
分別記　97, 100〜102
分別論者　112
【へ】
蛇　20
遍行　23, 67, 74；——因　xv, 75, 128, 267；——随眠　69, 75, 149, 162；——なる随眠　83；——の随眠　xv, xx；——の惑　xvi；——法の得　75
遍知　xxiii, xxv, 269〜271；——という名　265
変化　93
辺執見　17, 19〜21, 30, 35, 48, 74, 87, 88, 167, 193, 201
【ほ】
菩薩　120
暴流　175, 176, 178, 183, 185
放逸　xxviii
『法蘊足論』　xxxi, 207, 283；『法蘊論』　283
法救　126
法性　122, 141；——は甚深なり　xix
法智　259
法智品　79
法の正しい弁別　xxviii
法欲　84
『宝行王正論』　284
傍論　9, 122, 141
埃　5, 84
『発智論』　7, 10, 27, 38, 40, 58
本無今有論　286
『品類足論』　xxxi, 58, 60, 73, 172, 209, 246
梵語　103
梵天　30, 73；——の宮殿　29
『梵網経』　26, 28, 29, 31
煩悩　xxvii, xxix；——垢　207, 213, 214；『——の研究』　282；——の随眠　122；——の得　242, 243；——を生む能力　8
凡夫　26, 28, 60, 200, 269
【ま】
慢　xxviii, 17, 19, 57, 60, 78, 92；——結　190；——随眠　6, 24；——の盛んな静慮者　94；——の定義　61；——の類　58, 60；——類　64, 65
慢過慢　57；——の定義　61
【み】
微細　xxi
未至定　79, 258, 261, 262
未来　125, 131, 140；——正生位　244；——世　130；——の色　111, 123；——はある　117
味相応静慮　93, 94
三友健容　284
水　184
宮下晴耀　286
妙　xiv
名利　211

【む】
無為法　244
無因　88
無有愛　59, 64, 65
無記　217；——根　xvi, 92, 93
無記事　99
無愧　xxviii, 194, 209〜211, 215
無繫事　241, 242
無間地獄　183
無間道　xxiv, 238, 256
無限　98；——遡及の過失　129
無慚　xxviii, 194, 209, 210, 215
無事　60
無所有処地　27
無瞋から生じたもの　98
無想有情　31
無癡から生じたもの　98
無貪から生じたもの　98
無明　xxviii, 17, 19, 179〜181；——結　190；——随眠　xvi, 6, 23；——の等流　209〜211；——暴流　171, 178；——軛　171, 178；——漏　xxi, 171, 173, 174
無漏縁　xv, xxiii, xxiv, 76
無漏道　xiv
無漏の修道　56
無漏の離繫　275
向井亮　285
娘　xviii, 114
【め】
名称　120
【も】
目連　142
聞所成　156
門番とその付き人　198
【や】
夜叉　53
軛　175, 176, 178, 183, 185, 186
【ゆ】
瑜伽行者　200
瑜伽師　41
『瑜伽師地論』　283；『瑜伽論』　286
唯識学派　xiv
有限　98
【よ】
ヨーガ　35, 180
与果　115, 127, 128
預流　56, 198, 200；——果　xxiv
様態　131
癰　62
欲愛　179
欲界見苦集断遍知　254
欲界見道断遍知　254
欲界見滅断遍知　254
欲界を離染した不還　272
欲喜　179
欲固執　179
欲取　171, 179, 180, 186
欲執　179
欲執著　179
欲著　179
欲尋　208
欲徳　14
欲貪　179, 198, 200, 228；——随眠　6, 8, 10；——纏　209；——の随眠　8
欲縛　179
欲暴流　171, 176, 177
欲望　179
欲悶　179
欲軛　171, 176, 178, 179
欲欲　179
欲漏　171, 172, 176
吉元信行　283
四日目毎に起こる熱　184
四種の遠さ　155
【ら】
『ラトナーヴァリー』　283, 284
裸形　180
酪　113
楽根　152, 153, 158, 159
楽顚倒　48
【り】
理　xiv

理証　112
理智的な煩悩　xxi
離繫　xi, xix, xxiv, xxv, xxviii；——得　xxv, 249, 265, 266, 270；——の獲得　250, 251；——の重得　248；——の得　261
離染　26
離欲者　61
利根　251
龍樹　283, 284
陵蔑尋　208
輪廻　174, 183；——の活動　134
【る】
流　xxi
類智　259
類智品　77, 79
【れ】
例外　84
【ろ】
漏　183～185, 282；——の語義解釈　176, 177
牢獄　200
労力　183
鹿戒　38
六行観　xiv, xxvi
六垢　xiii, xxii
六処　183
六随眠　xi, xiii, xvii, xxxii, 1, 6, 17, 19
六触処　255
六足の阿毘達磨　102
六対果　258
六煩悩垢　xxii
六無漏縁　xvi
『六六〔経〕』　9
論　189
論証式　124
【わ】
惑の再断　248
【A】
anāhāra　228
anukramanti　184
anubandha　10
anuvṛtti　10
anuśaya　xxvii, xxx, 189
antagrahaṇa　35
antagrāhadṛṣṭi　35
anya-bhāgīya　204
apavāda　21, 84
abhinirvṛtti　xxx
abhiniveśa　38
abhilāṣa　81
abhūtvā bhavati　118
amara-vitarka　229
ayoniśo-manaskāra　4
arati　229
avarabhāgīya　198
avahatam　10
asaṃyoga-vastu　241
asamāhita　199
asaṃprakhyāna　24
asti　117, 132
ahaṃkāra　49
【Ā】
ākāra　19
āghātaḥ　25
āghāta-vastu　23
ātman　29
ātmabhāva　8, 9
ānuguṇya　84
Āpiśali　177
āmoda　194
āropa　21
āśraya　xxix, xxx, 9, 12
āsa　177
āsayanti　176, 184
āsya　177
āsrava　176, 183, 282
āsravati　183, 185
āsravaṃti　184
āsvādanā-saṃprayukta　13
【I】
iha-dhārmika　44

【U】
ukta-rūpa 201
utpādâbhimukha 246
utsarga 84
unnati 24
upādāna 183, 185
upakleśa xxvii, 189, 207, 283
upakleśana 207
upapatti xxx
【E】
eka-śeṣa-nirdeśāt 91
ekāṃśa-vyākaraṇīya 96
【O】
ogha 183, 185
ohāk 36
【Au】
aupacārika 7
【K】
karaṇa-sādhana 185
kāmagardha 179
kāmanandī 179
kāmaniyanti 179
kāmachanda 179
kāmaparigardha 179
kāmapreman 179
kāmarāga 179
kāmādhyavasāna 179
kāma-guṇa 14
kāmamūrcchā 179
kāmasneha 179
kāmecchā 179
kāritra 114, 127
kila 177, 181
kleśa xxvii
kṣipati 214
kṣudravastuka 283
【G】
gulikā 125
grāha 38
【Gh】
Ghoṣaka 113
【C】
ca 2, 3
cetasa unnatiḥ 26
cetaso līnatvam 229
【Ch】
chandarāga 179
【J】
janapada-vitarka 229
janman 2
jñāti-vitarka 229
【T】
tatsabhāga 115
tandrā 229
tandrī 208
tādavasthya 135
tṛṣṇôttaraṃ 94
tṛṣṇôparikaṃ 94
tyakta 36
tyāga 36
【D】
dainya 222
dūrībhāva 239, 244
dṛṣṭi-para-āmarśa 36
【Dh】
dhātu 19
dharmachanda 84
Dharmatrāta 113
【N】
nipāta 117
niyāma 271
*niyāmâvakramaṇa 261
nirvastuka 60
【P】
pakṣa 238
parigraha 24
paripṛcchya-vyākaraṇīya 96
paryavasthāna 189
paryavasthānīya 169
paryāya 122
punar-bhavâbhinirvartana 2
Pūrvācārya 88, 231, 283

paunarbhavika 2
prakāra 19
pratidvaṃdvin 238
pratipakṣa 228, 238
prayoga 170
pravacana-bhāga 208
prahīṇa 36
prākṛta 103
prāpti 142
【B】
bandhana 189
balâdhāna 71
balaśaḥ 10
Bahirdeśaka 93
Bāhyaka 92
bījabhāva 8
Buddhadeva 114
【Bh】
bhakte 'samatā 229
bhava xxix, 2, 9
bhavati 9
bhavāsrava xxi, 172, 176
bhavatṛṣṇā xxx
bhāva 117
【M】
matsara 210
mamakāra 49
mā mattaḥ saratu 210
mātsarya 210
mārga-vipratipatti 45
mithyā-jñāna 31
【Y】
yoga 183, 185
Yogācārabhūmi 283
【R】
Ratnāvalī 283, 284
Rāma 100
rūpa 134
rūpin 29
【L】
lākṣaṇika 7
lābha 142
loka 29
【V】
vartikā 125
Vasumitra 113
vastu xxix, 25
vākya-śeṣa 136
Vārṣagaṇya 121
vighnam 129
vijṛmbhikā 229
vijñapti 61
vitarka 262
vipakṣa 228, 238
vipratipanna 39
vibhajya-vyākaraṇīya 96
vṛtti 275
veṇi 68
【Ś】
śakti 12
śamatha 23, 229
śarīra 42
【S】
saṃyukta 110
saṃyuta 110
saṃyoga-vastu 241
saṃyojana 189
saṃśaya 24
sakti 24
saṃcaraṃti 109
sat 129
satkāya 34
satkāyadṛṣṭi 34
saṃtāpa 194
santāna xxix
samanvāgama 114, 142
samādhi 42, 71
samāhita 13
samuccaye 3
saṃparka 68
samyag 10
sarvakālāstitā 141

savastuka 60
sīdati 34
suṣṭhu 10
susamavahatam 10
Sautrāntika 283
skandha 34
sthāpanīya 96
sthāmaśaḥ 10
snānīya 169
svakarman 127
svabhāva 117
【H】
harṣa 222
hi 2
hīna 35
hetûpacāra 255

随眠品原文訂正表

○Pradhan 本本論および荻原校訂称友疏の中で訂正すべきものと考えられる箇所を平川索引に示されるものを含めて以下に掲示する。
○備考に示す箇所は本書の頁、注番号である。訂正の根拠等についてはそちらを参照されたい。
○punctuation や、イタリックで示すか否か、本頌であるか否か等の区別は一部の例外を除き特に示さない。和訳や注によって理解できるからである。

随眠品本論訂正案

頁行	原文	訂正案	備考
277,1	tāni karmāṇy-	tāni ca karmāṇy-	5(1)
277,4	mūlaṃ ca	mūlaṃ	5(3)
277,5	niḥṣyandaṃ	niṣyandaṃ	5(4)
277,6	vyutkrāmati	vyutkrāmayati	5(5)
277,10	°ānuśāyita°	°ānuśāyitva°	5(8)
278,2	uttariniḥsaraṇaṃ	uttare niḥsaraṇaṃ	14(2)
278,3	samyaktvasamavahataṃ	samyak susamavahataṃ	14(3)
278,8	saṃyuktā	saṃprayuktā	14(7)
278,12	nityaṃ saṃnihitatvāt	nityasaṃnihitatvāt	15(9)
278,14	atha	to be omitted	15(10)
279,3	haitau	hetau	15(17)
279,17	yathā dṛṣṭisvabhāvāḥ	pañcādṛṣṭisvabhāvāḥ	17(1)
280,4	samudayadarśanapraheyāḥ	samudayadarśanaheyāḥ	25(1)
282,11	satyakāraṇe	yady akāraṇe	45(1)
282,13	tad yasmāt	tasmāt	45(2)
282,22	sarveṣāṃ	atiprasaṅgaḥ sarveṣāṃ	45(4)
283,11-12	dvimukhī atha	dvimukhī | atha	50(2)
284,9	viparyāsāv īkṣyete	viparyāsāv iṣyete	56(1)
284,16	viparyāse ca	viparyāsena	56(3)
285,1	abhimānaḥ	atimānaḥ	62(1)
285,11	sadṛśo	tādṛśo	62(4)
285,12	prākaraṇaṃ	平川索引による訂正の要はない	
285,13	śreyān asmīty ekeṣu māno	śreyān asmīty eṣa māno	62(6)
286,12	badhādi°	vadhādi°	66(2)
287,16	antagrāhadṛṣṭiś	antagrāhadṛṣṭeś	74(2)
288,1	sarvatrahetunā	sarvatragahetunā	76(1)
288,2	tṛtīyācaturthau	tṛtīyacaturthyau	76(2)
288,13	adṛṣṭabhūmikānāṃ	aṣṭabhūmikānāṃ	82(1)

288,14	sa evânvaya-	sarva evânvaya-	82(2)
290,3	ata	to be omitted	86(3)
290,5	anuśareta	anuśeta	86(4)
290,5	saṃprayuktas tasmin	saṃprayuktaḥ sa tasmin	86(5)
290,7	na syur	syur	86(6)
290,17	ataevoktaṃ	ata evoktaṃ	89(2)
291,2	aśubhā anuśayā	anuśayā	89(6)
291,12	vipākajā-	vipākajā	95(2)
291,16	mūlam | vividhasmṛtimūlāni	mūlavaidharmyād | mūlāni	95(3)
292,12	maranotpatti viśiṣṭā°	maranotpattiviśiṣṭā°	103(4)
292,15	saṃkleśā	sakleśā	104(6)
293,13	tuṣṇīṃ	tūṣṇīṃ	104(10)
293,16	paripṛcchayaiva	paripṛcchyaiva ca	104(11)
293,20	bhikṣavaḥ	bhikṣava	104(12)
293,24	sa ced	saced	104(13)
293,25	ahay āyuṣmann	aham āyuṣmann	104(14)
293,26	ayaṃ i	ayaṃ hi	104(15)
294,1-2	antavān antataḥ	antavān anantaḥ	104(16)
294,4	saṃprayuktaḥ	saṃyuktaḥ	110(1)
294,4-5	atīte na	atītena	110(2)
294,7	ḍavidyāḥ	'vidyāḥ	110(3)
294,14	saṃyutas	saṃyuktas	110(4)
294,16	pañca vijñānakāyikā	pañcavijñānakāyikā	110(5)
294,17	utpattidharmabhir	utpattidharmibhir	110(6)
294,17	eva	evaṃ	110(7)
294,19	utpattidharmabhir	utpattidharmibhir	110(8)
295,2	ucyate	dravyato	141(1)
295,9	"tītaṃ	"'tītaṃ	142(3)
295,15	vā	ca	142(6)
296,4	kecid	kiṃcid	142(7)
297,2	avasthāntarato na dravyāntarataḥ	to be omitted	142(9)
297,2	vocyate duhitā veti	cocyate duhitā ceti	142(10)
297,5	sarvakṣaṇa-	sarvalakṣaṇa-	142(11)
298,2	karitraṃ	kāritraṃ	142(13)
298,15	iti yo	iti vā	142(14)
299,9	paribrājakān	parivrājakān	142(17)
299,12	utyadyamānaṃ	utpadyamānaṃ	143(21)
299,14	pratigacchati	prativigacchati	143(22)
299,14	bhūtvā na bhavati	abhūtvā bhavati	143(23)
299,17	dharmaś	dharmāṃś	143(24)

299,17-18	mano-janakaḥ	mano janakaḥ	143(25)
299,21	yadā tad ālambanaṃ	yathā tad ālambanaṃ	143(26)
300,7	trayodaśam apy āyatanaṃ	trayodaśam apy āyatanam ālambanaṃ	143(29)
300,11	yāvatā	yo vā	143(32)
300,12	yattat loke	yal loke	143(33)
300,16	etat	etu	143(37)
300,17	kalpam avoditaḥ	kalyam avoditaḥ	144(38)
300,17	kalpaṃ viśeṣāya	kalyaṃ viśeṣāya	144(39)
300,18	sacca sato jñāsyati asaccāsataḥ	sac ca satto jñāsyaty asac cāsattaḥ	144(40)
301,9	tadālambane kleśā-	tadālambanakleśā-	144(45)
301,10-11	yatra...tatrātmakātmanaivaṃ	yan na...tatrātmakāmenaivaṃ	144(46)
301,13	tarhyasādhyā	tarkasādhyā	144(47)
301,19	prahīṇa	prahīṇaṃ	150(1)
302,7	ṣoḍaśa etāny	ṣoḍaśâitāny	163(1)
302,11	rūprāptaṃ	rūpāptaṃ	163(2)
303,5	rūpārūpyāvacarāṇi	rūpārūpyāvacarāḥ	163(4)
303,18	dvādaśadharmasya	dvādaśavidhasya	163(5)
303,22	jñātavyam	vijñātavyam	163(6)
303,23	sukhendriyālambanālambanaṃ	sukhendriyālambanaṃ	163(7)
304,1	dvāvaśa-	dvādaśa-	163(8)
304,12	sa muhyati	saṃmuhyati	168(1)
304,13	mohākāṅkṣā	mohāt kāṅkṣā	168(2)
304,16	mithyāśramaṇacittānāṃ	mithyāśravaṇacintāyā	168(3)
305,16	ayonišo manaskārāt	ayonišomanaskārāt	170(1)
305,18	ayonišo manaskāra	ayonišomanaskāra	170(2)
306,4	kāmopadānaṃ	kāmopādānaṃ	171(3)
306,4	dṛṣṭyupādānā	dṛṣṭyupādānaṃ	171(4)
306,11	rūpārūpyāvarā	rūpārūpyāvacarā	175(1)
306,16	bhavāgra	bhavāsrava	175(4)
306,20	sādharmyeṇaikatāḥ	sādharmyeṇaikīkṛtāḥ	175(5)
307,17	karmadṛṣṭibhyo	kasmād dṛṣṭibhyo	181(1)
308,3	kāmagṛddhaḥ	kāmagardhaḥ	181(2)
308,3	°parigarddhaḥ	°parigardhaḥ	181(3)
308,4	tad anya-	tad asya	181(4)
308,4-5	bhavayogaḥ	dṛṣṭiyogaḥ	182(6)
308,5	kāmā hy upādānam	kāmādyupādānam	182(8)
308,12	karaṇair	kāraṇair	186(2)
308,15	ṣaṅbhir	ṣaḍbhir	186(3)
308,18	gratiprasravdhyā	pratipraśrabdhyā	186(4)

308,19	tarhi	tair hi	186(6)
308,20	nātimātrasamudācāriṇo 'pi	nādhimātrasamudācāriṇo hi	186(7)
309,2	°vicikitserṣyā mātsarya°	°vicikitserṣyāmātsarya°	195(1)
309,5	samudayajñāne utpanne	samudayajñāna utpanne	196(4)
309,10	dṛṣṭisaṃprayojanaṃ	dṛṣṭisaṃyojanaṃ	196(5)
309,14	°svabhāvena śeṣāiti	°svabhāve na śeṣā iti	196(6)
310,15	mūlaṃ	ato mūlaṃ	202(7)
311,2	trayontarāyāḥ	trayo 'ntarāyāḥ	202(8)
311,3	mokṣavibhramaḥ	mārgavibhramaḥ	202(9)
311,6	°bhāmīyaṃ	°bhāgīyaṃ	204(1)
312,2	svāsāṃtanikā°	svāsāṃtānikā°	206(1)
312,4	yāvat	tāvat	208(1)
312,5	yepyanye	ye 'py anye	208(2)
312,8	ta upakleśās	ta upakleśā eva	208(5)
312,9	kleśā apīhi	kleśo 'pi hi	212(1)
312,10	°pratyayaduḥkham iti	°pratyayaṃ duḥkham iti	212(3)
312,21	rāganiḥṣyandāḥ	rāganiṣyandāḥ	212(5)
313,2	tṛṣṇāniḥṣyanda	tṛṣṇānisyanda	212(6)
313,2	avidyāniḥṣyanda	avidyānisyanda	212(7)
313,5	'vidyāniḥṣyandāḥ	'vidyānisyandāḥ	212(8)
313,6	kodherṣye	krodherṣye	212(10)
313,8	kleśaniḥṣyandā	kleśanisyandā	212(11)
313,11	mayā	māyā	214(1)
313,18	vihisaṃne	vihiṃsane	214(5)
314,2	dṛṣṭiniḥṣyandaḥ	dṛṣṭinisyandaḥ	214(7)
314,9	svatantrāś ca | svatantrāś caite	| svatantrāś caite	216(1)
314,9	adhimātra°	avidyāmātra°	216(2)
314,10	īrṣyādapaḥ	īrṣyādayaḥ	216(3)
314,15	dvidhā	dvedhā	218(1)
315,11	anuśayānāṃ	to be omitted	222(1)
315,11	°vijñānakāyikāḥ	°vijñānabhūmikāḥ	222(2)
315,13	°siddhābhyāṃ	°middhābhyāṃ	222(3)
316,8	ṣaṅ°	ṣaḍ°	226(1)
316,18	dṛṣṭano	dṛṣṭayo	227(2)
317,4	adho°	ūrdhva°	227(3)
318,3	atas tayā	upekṣayā	227(5)
318,15	dvekatā	dvyekatā	232(3)
318,18	atha	kaḥ	232(6)
319,1	ekonāhāraḥ	eko 'nāhāraḥ	232(7)
319,5	yadi	yadā	232(9)
319,13	aprayogeṇa	ayogena	233(12)

319,14	audhatyakaukṛtyaṃ vicikitsā	audhatyakaukṛtyavicikitse	233(13)
320,1	teṣu	atas teṣu	236(3)
320,1	nirodhamārgaheyānāṃ	nirodhamārgadarśanaheyānāṃ	236(4)
320,8	°bhūtatva°	°dūratva°	240(1)
321,6	vilakṣaṇa-dūratā	lakṣaṇa-dūratā	247(1)
321,7	dauḥśīlyam	dauḥśīlyāt	247(3)
321,8	atītānāgatadūram	atītānāgataṃ dūram	247(4)
321,9	vā	ca	247(6)
321,12	anyo 'nyaṃ	anyonyaṃ	248(9)
321,19	praṇāṇamārgas	prahāṇamārgas	252(2)
322,8	°parijñā sāsravaṃ	°parijñānāsravaṃ	256(1)
322,8	prahāṇaprarijñā	prahāṇaparijñā	256(2)
322,15	kṣaye	kṣayo	257(4)
323,8	yā eva	yā etā	263(1)
323,17	icchanti	icchati	263(3)
324,12	dharmajñānakṣāntijñānānām	dharmakṣāntijñānānām	263(4)
325,1	tāvat	tat	268(3)
325,3-4	atas tāsv avasthāsu	atas tāsu tāsv avasthāsu	268(4)
325,9	°samuddhātāt	°samudghātāt	268(5)
325,9	nāsya	nānya	268(6)
325,12	°kṣāntiṃ	°kṣāntau	272(1)
325,19	dvabhyām	dvābhyām	272(3)
325,20	prahīṇo	parihīṇo	272(4)
325,20	paryavasthānenābhyām	paryavasthānena dvābhyām	272(5)
326,1	vyapasthāpanaṃ	vyavasthāpanaṃ	272(6)
326,11	tu nai	tu naiva	276(2)

随眠品称友疏訂正案

頁行	原文	訂正案	備考
441,12	upacayaṃ gacchaṃti	upacayaṃ gacchaṃtîti	5(9)
442,23	premād	premṇo	6(17)
442,28	kāma-rāga evâ°	kāma-rāgasyâ°	15(21)
443,15	dīpyati	dīvyati	16(28)
443,16	lākṣaṇika	kutra lākṣaṇika	16(29)
443,31	upalabhyeta	upalabhyate	16(33)
444,14	pūrvôtpannā śāli-	pūrvôtpanna-śāli-	16(36)
444,16	itîsyate	itîṣyate	16(37)
444,16	sūtra eva kleśo 'nuśaya uktaḥ	sūtre kleśa evânuśaya uktaḥ	16(38)
444,16	'sya pudgalasya	so 'sya pudgalasya	16(39)
445,1	rāgaeṣaḥ	rāga eṣaḥ	16(44)

445,16	prahāṇāt. kim ete	prahāṇāt kim. ete	25(2)
445,23	-mārga-prahey'	-mārga-darśana-hey'	25(4)
445,24-25	sarvatrasaṃśay'-	sarvatra saṃśay'-	25(5)
445,25	sarvatra-vipratipannatvāc	sarvatra vipratipannatvāc	25(6)
445,26	dviṣ-prakāra	dviprakāra	25(7)
445,28	kleśāḥ. paryanuyujyaṃte hi	kleśāḥ paryanuyujyaṃte. te hi	25(8)
445,30	cityaṃte	ciṃtyaṃte	25(9)
446,8	yad-darśa-	yad-darśana-	25(11)
446,23	°âbhāvāc ca	°âbhāvāc ca. evam ete ṣaḍ anuśayā iti vistaraḥ	25(19)
447,7	[evam ete ṣaḍ anuśayā iti vistaraḥ]	to be omitted	25(19)
447,28	ih' ācārataḥ	iha ca viratah	32(4)
448,6	udāhraṇam	udāharaṇam	32(6)
448,8	samyan-manasikārânvayāt.	samyaṅ-manasikārânvayāt	33(9)
448,18	vihāya-saṃgamāḥ	vihāyasaṃ-gamāḥ	33(12)
449,14	āśāśvatā	aśāśvatā	33(14)
449,17	pūrvântakalpānām	pūrvântakalpakānām	33(16)
449,29	apavadati. iti	apavadatîti.	33(21)
450,14	nirdeṣaḥ	nirdeśaḥ	37(4)
450,14	āryaḥ	āryaiḥ	37(5)
450,33	a-dṛṣṭi-svabhāvānāṃ	dṛṣṭi-svabhāvānām a-dṛṣṭi-svabhāvānāṃ	45(7)
451,6	paṭhyeta	paṭhyate	45(8)
451,8	śīla-vata-	śīla-vrata-	45(9)
451,10	anuśayaḥ	anuśayāḥ	45(10)
451,13	mithyā-dṛṣṭirasti	mithyā-dṛṣṭir asti	46(11)
451,23	-prahātavyayā	-prahātavyay'ālambanayā	46(13)
451,25	yasmād ayaṃ	yasmād evaṃ	46(14)
451,27-28	śīlavra taparāmarśo	śīlavrata-parāmarśo	46(15)
451,30	-matim	-matam	46(17)
452,30	tad-darśana-pṛṣṭhena	darśana-pṛṣṭhena	46(23)
453,4	anyā hi	anyo hi	47(25)
453,5	yato s'ya	yato 'sya	47(26)
453,10	prayujyate	yujyate	47(28)
453,11	tat-kalpanā-sāmarthyāt	tat-kalpanā-sāmānyāt	47(29)
453,18	tad-apavāde doṣo darśanam eva	tad-apavādo daṣa eva	47(31)
453,20	grahaṇam upapadyate	grahaṇaṃ nôpapadyate	47(32)
453,25	kīdṛo	kīdṛśo	47(33)
453,26	yo 'pihi	yo 'pi hi	47(35)

453,26	śudbhiṃ	śuddhiṃ	47(34)
454,1	n ātmīya-dṛṣṭir	n' ātmīya-dṛṣṭir	50(3)
454,4	bhavitavyam	viparyāsa	50(4)
454,8	vāśinaṃ	vaśinaṃ	50(5)
454,15	-dṛṣṭi-parāmarśebhyo	-dṛṣṭi-dṛṣṭi-parāmarśebhyo	52(4)
454,22	-vratap-arāmarśaḥ	-vrata-parāmarśaḥ	52(6)
455,15	yasmāt	tasmāt	56(5)
455,15	tat-kālam eva	tat-kālam evâivaṃ	57(6)
455,27	pratyāha	praty āha	57(8)
456,12	viśeṣās	viśeṣas	63(9)
456,23	'sadṛśo śmi	sadṛśo 'smi	63(14)
456,24	prātilaumyena	prātilomyena	63(15)
457,4-9	nâvaśyam iti. prahīṇaṃ na samudācaratîti niyamaḥ. tathā hi śraddh 'ādi-middha-duḥkhêndriya-cakṣur ādayaḥ prahīṇā api samudācaraṃti. darśana-heyānāṃ antarmukhatvāt. bhāvanā-hey 'ālambanâiva rāga-dveśa-mohair vijñaptir utthāpyata iti. bhāvanā-heyam eva vadh'ādi-paryavasthānaṃ. vadh'ādi-paryavasthānaṃ iti.	nâvaśyam iti, prahīṇaṃ na samudācarati aprahīṇaṃ vā samūdācaratīty aniyamaḥ, tathā hi vītarāgasya śraddhâdi-middha-duḥkhêndriya-cakṣur-ādayaḥ prahīṇā api samudācaraṃti, kiṃcit aprahīṇam api na samudācarati, tadyathā avītarāgasya āryasya vadhâdi-paryavasthānaṃ iti.	63(16)
457,12	bhāvanā-heyā ity	bhāvanā-heyān ity	64(18)
457,13	bhāvanā-heyāḥ. tatra	bhāvanā-heyāḥ. darśana-heyānāṃ antarmukhatvāt. bhāvanā-hey'-ālambanâiva rāga-dveśa-mohair vijñaptir utthāpyata iti. bhāvanā-heyam eva vadh'ādi-paryavasthānaṃ. tatra	64(18)
458,1	bhava-tṛṣṇāyā	vibhava-tṛṣṇāyā	66(3)
458,5-7	vadh'ādi-paryavasthānaṃ mithyā-dṛṣṭi-puṣṭaṃ tad-abhyāsena karma-phalâpavāditvāt. bhagna-pṛṣṭhatvāt tat-poṣakâbhāvena bhagna-pṛṣṭhatvād ity arthaḥ.	bhagna-pṛṣṭhatvat tat-poṣakâbhāvena bhagna-pṛṣṭhatvād ity arthaḥ. vadh'ādi-paryavasthānaṃ mithyā-dṛṣṭi-puṣṭaṃ tad-abhyāsena karma-phalâpavāditvāt.	66(4)
458,20	vvaṃ	evaṃ	68(2)
458,22	carīti	carati	68(3)

458,27	anekaṃ bheda-bhinnaṃ	aneka-bheda-bhinnaṃ	72(1)
458,28	sarvayugapad	sarvaṃ yugapad	72(2)
458,30	yātr'ātma-	yatr'ātma-	72(3)
459,4	kiṃ prahātavyaṃ	kiṃ-prahātavyaṃ	72(5)
459,26-27	ātmīyatvena na	ātmīyatvena vā na	74(3)
460,9	sarvatvaga-hetur	sarvatraga-hetur	76(4)
460,11	tāt-saha-	tat-saha-	76(6)
460,12	-catuṣṭhyau	-caturthyau	76(7)
460,31	trayânuśayā	trayo 'nuśayā	82(7)
461,7	tat-gocar'ālambanaṃ	tad-gocar'ālambanaṃ	82(8)
461,31	kiṃ tarhi kiṃ. kāraṇaṃ.	kiṃ tarhi. kiṃcid bhavati. kiṃ kāraṇaṃ.	83(12)
461,32	etad-apratipakṣatvāt	a-tat-pratipakṣatvāt	83(13)
461,33;462,1	tad-dharma-jñānam	tad dharma-jñānam	83(14)
462,2	tad-dharma-jñānam	tad dharma-jñānam	83(15)
462,11	tad eva	tad evaṃ	83(16)
462,23	syātāṃ agrau	syātāṃ.	83(19)
463,13	kācid	kāṃścid	89(8)
463,25	anuvṛttatvenâivaṃ	anuvṛttaṃ. tenâivaṃ	91(3)
463,25	vivarjanaṃ	visarjanaṃ	91(4)
463,28	eka-deśa-nirdeśāt	eka-śeṣa-nirdeśāt	91(5)
463,32-33	yady akuśalaṃ câkuśalasyâiva ca mūlam iṣṭam iti.	yad dhy akuśalaṃ câkuśalasyâiva ca mūlaṃ tad evâkuśala-mūlam iṣṭam iti.	91(6)
463,33	eta eva	tad eva	91(7)
464,29-30	tṛṣṇôttaraś ca tṛṣṇā'dhika ity arthaḥ. dhyāyī ca tṛṣṇôttara-dhyāyī.	tṛṣṇôttaraś ca dhyāyī ca tṛṣṇôttara-dhyāyī. tṛṣṇā'dhika ity arthaḥ.	95(6)
465,2	aśā-śvato	aśāśvato	104(17)
465,3-4	nâvyākṛta-vastūny	avyākṛta-vastūny	104(18)
465,22	etāvaṃtāv	etāv aṃtāv	104(19)
465,22	anugamya	anupagamya	104(20)
466,8	vistareṇe	vistareṇa	105(25)
466,29	evaṃ tu sūtre vyākṛtaṃ.	atra tu sūtre prākṛtaṃ	105(29)
467,4	vistaraḥ prabhedo na bhavati yāvad anyo jīva iti.	vistara-prabhedo bhavati. yāvad anyo jīva iti	105(30)
467,19	°âbhidhyānād	°âbhidhānād	110(11)
468,27	artha-saṃcārāya	adhva-saṃcārāya	144(49)
468,28	aśāśvatatvaṃ	na śāśvatatvaṃ	144(50)
468,28	rūpaṃ ced bhikṣava	atītaṃ ced bhikṣava rūpam	144(51)
469,9-10	'bha viṣyad	'bha-viṣyad	144(52)

469,30-31	anāgatam eva	nânāgatam eva	144(54)
470,18	vôcyate duhitā cêti	côcyate duhitā cêti	144(55)
470,23	'tīte atīta-	'tīto 'tīta-	144(57)
470,29	ita eva	itare	144(58)
471,22	arddha-	ardha-	145(62)
471,30	kiṃ vighnaṃ	kiṃ-vighnaṃ	145(64)
472,11	atiprasaṅgo	prasaṅgo	145(66)
473,3	evaṃ bhavati	eva bhavati	145(68)
473,8	prāg abhāvo	prāg-abhāvo	145(70)
473,8	paścād abhāva	paścād-abhāva	145(71)
473,15	nāryo nidānaṃ	ārya-nidānaṃ	145(74)
473,15	Nālaṃdāyā	Nālaṃdāyāṃ	145(75)
473,24	bhūta-purvaṃ	bhūta-pūrvaṃ	145(77)
474,16	tab	tad	146(82)
474,20	vartamāna-rūpam	vartamānaṃ rūpam	146(83)
474,21	yadi ca tathaiva	yadi ca tat tathaiva	146(84)
475,8	vā 'bhavad	vā bhavad	146(89)
475,12	trayadaśam	trayodaśam	146(90)
475,21-22	śabda cva	śabda eva	146(91)
476,1	lokenâsti	loke nâsti	146(93)
476,6	ṣtîti	'stîti	146(96)
476,8	vimarśa-vicāraḥ	vimarśo vicāraḥ	147(97)
476,9	-ālaṃbane tu	-ālaṃbanatve tu	147(99)
476,12-13	sat. asad-ālaṃbanā	sad-asad-ālaṃbanā	147(100)
476,13	sato...câsata	satto...câsatta	147(101)
476,28	tad-deśâṃtar'ākarṣaṇā	tad deśâṃtar'ākarṣaṇaṃ	147(105)
477,9-10	ālaṃ banam	ālaṃbanam	148(109)
477,26	yastu	vastu	150(2)
477,29	-dṛgg-heya	-dṛg-gheya	150(3)
478,22	anāravaṃ	anāsravaṃ	163(11)
479,17	-darśane-heyasya	-darśana-heyasya	163(13)
480,9	sarvasva-	sarve sva-	163(15)
481,1	-lakṣaṇāin	-lakṣaṇāni	163(16)
481,5	ākā'sâ°	ākāśâ°	163(17)
481,8	-dṛg vimatī	-dṛg-vimatī	163(18)
481,10	bhāvan'ālaṃbanam	bhāvanā-prahātavyasy'ālaṃbanam	164(19)
482,1	tat-paṃca-	tat paṃca-	164(23)
482,1	-prakārasyâsya	-prakārasya	164(24)
482,12	nithyā-	mithyā-	164(26)
483,27	tatra	to be omitted	164(35)
484,13	°'ālaṃbana-vijñānaṃ	°'ālaṃbanaṃ vijñāmaṃ	165(43)

484,19	°'ālaṃbanaṃ	°'ālaṃban'ālaṃbanaṃ	165(44)
486,6	hetu-saṃrāgāya	hetuḥ saṃrāgāya	175(10)
487,10	dvidhā-dṛṣṭeḥ	dvidhā dṛṣṭeḥ	182(10)
488,4	dhātryaḥ kumārakam	dhātrī-kumārakavad	186(9)
488,5-6	anukrāntes	anukramaṃti	187(12)
488,9	āsanârtho vā. āsravaṃti	āsanârthaṃ vā āsravaṃti.	187(14)
489,7	haryavasthānaṃ	paryavasthānaṃ	189(3)
489,22	yāvad-dharmeṣv	yāvad dharmeṣv	196(8)
489,24-25	nirodha-darśana-mārga-	nirodha-mārga-darśana-	196(9)
490,5	ity asaṃjñitavān	iti saṃjñitatvāt.	196(13)
490,8	dṛṣṭi-saṃyojanâṃtaram	dṛṣṭī saṃyojanâṃtaram	196(14)
490,27	anāhrīkyânapatrāpyam	āhrīkyânapatrāpyam	196(16)
491,12	bandhanāv apy ubhayān mata	bandhunâpy abhibhūyata (?)	197(19)
492,1	°bhāgīyāni apare	°bhāgīyānîty apare	203(15)
492,3	saṭ	ṣaṭ	203(16)
492,20	mithyā-dṛṣṭi-parāmarśānāṃ	mithyā-dṛṣṭi-dṛṣṭi-parāmarśānāṃ	203(19)
492,23	°dânugrahaṇāt	°da-grahaṇāt	203(20)
493,18	para-sāṃtānike	pārasāṃtānike	206(3)
493,22	citta-kliṣṭa-karaṇāt	citta-kliṣṭī-karaṇāt (?)	208(4)
493,25	eṣām iti.	eṣām ity upakleśāḥ.	208(6)
493,26	upakleśāś caitasā	caitasā	208(6)
494,5	ity ākāro	ity-ākāro	212(13)
494,15	ity ākāra-pravṛtto	ity-ākāra-pravṛtto	212(18)
494,25	vicikitsā-jam	vicikitsāta	213(20)
495,20	manyasâitîdam	manyasa itîdam	220(4)
495,27	tehi	te hi	222(6)
496,11	abhinatatvāt	abhimatatvāt	227(6)
496,13	-upekṣāḥ	-upekṣā	227(7)
496,14	-sumanaska-je	-sumanaskate	227(8)
496,17	mano-vijñāno-	mano-vijñāna-	227(11)
496,26	māna-sattvāt	mānasatvāt	228(13)
497,1	traidhātukya-styāna-	traidhātukyaḥ styāna-	233(15)
497,14	ati-bahu-bhuktv'	ati-bahu bhuktv'	233(18)
497,27	Pūrvācāryaḥ	Pūrvācāryāḥ	233(20)
498,11	yad ālaṃbanaṃ	yadâlaṃbanaṃ	237(6)
498,18	tetadā	te tadā	237(9)
498,19	ca tathā	tadā	237(10)
498,19	parjñāyate	parijñāyate	237(11)
499,22	vaca	to be omitted	240(4)
500,2	yad vastv-ālaṃbya	yad vastv ālaṃbya	243(3)
500,13	-samudācariṇāṃ	-samudācāriṇāṃ	243(7)

501,8	dauḥśīlyam	dauḥśīlyāt	248(10)
501,16-17	pratyutpanno 'dhvatayā	pratyutpannâdhvatayā	248(13)
502,3	tad dhy atītaṃ	tad vā'tītaṃ	248(18)
502,16	etad artha-	etad-artha-	252(8)
502,19	visaṃyoga-phala-lābho	visaṃyoga-lābho	252(10)
502,27	-mirodha-darśana-	-nirodha-darśana-	253(13)
502,31-32	mārga-darśana-heyānāṃ	mārga-darśana-heyānāṃ visaṃyogaḥ	253(14)
502,33	gṛhīte	gṛhyate	253(15)
502,33	prathamato visaṃyoga-lābhaḥ	mārgānvaya-jñāna-kāle prathamato lābhaḥ	253(14)
503,8	vêti	cêti	253(17)
503,28	kaḥ	kva	257(12)
503,28	apadiśate	apadiśyate	257(13)
504,24	ñer ba stogs-kyis	ñer bsdogs-kyis	257(17)
504,27	zug-pa-med-paḥi	zag-pa-med-paḥi	257(18)
505,15	rgyal-baḥi ḥkhor-la	rgyal-poḥi ḥkhor-la	263(6)
505,22	mi lcogs paḥi sa paḥi	mi lcogs pa med paḥi sa paḥi	264(8)
505,25	gzugs dang gzugs med pa na nyon mongs pa	gzugs dang gzugs med pa na spyod paḥi nyon mongs pa	264(10)
506,14	spans-paḥi	spaṅs-paḥi	264(12)
506,15	rnam-pa bṣag-go	rnam-par bṣag-go	264(13)
506,23	ston-du	sngon-du	264(14)
506,24	ñes-pa-la ḥjug-pa	ṅes-pa-la ḥjug-pa	264(15)
506,25	ḥdod-pa-na spyad-paḥi	ḥdod-pa-na spyod-paḥi	264(16)
507,4	rnam-pa bṣag-gi	rnam-par bṣag-gi	264(17)
507,7	bsams bṣin du	bsams gtan bṣin du	264(18)
507,31	paṃca vêti	paṃca cêti	264(26)
508,2	yathôktas	yathôktās	264(27)
508,3	iti	api	265(28)
508,20	tat-prahāṇaṃ	tat prahāṇaṃ	268(9)
509,3	-saṃyoga	-saṃyoga-visaṃyoga	268(13)
509,19	-darśana-prahāṇa-	-darśana-heya-prahāṇa-	273(10)
509,21	darśana-sthaḥ	darśana-mārga-sthaḥ	273(12)
509,23	-mārga-darśana-	-mārga-darśana-heya-	273(13)
509,24	paṃca kāraṇa-	paṃca-kāraṇa-	273(14)
509,30	parihīṇo 'pi	parihīṇo vā	273(16)
511,6	saṃkalane tasyā ekâikasyā	saṃkalanena tasyā evâikasyā	276(3)
511,19	apūrvaṃ	apūrvāṃ	276(8)
511,20	pratilabdha-pūrvāṃ	'pratilabdha-pūrvāṃ	277(10)
511,23	tām eva	ekām eva	277(12)

511,23	anyām	antyām	277(13)
511,24	ārūpya-vairāgyāt	ārūpya-dhātu-vairāgyāt	277(14)

小谷信千代（おだに　のぶちよ）
1944年，兵庫県生まれ
1967年，大谷大学文学部卒業
現在，大谷大学教授
主要著書，『チベット倶舎学の研究』（1995年，文栄堂）ほか

本庄良文（ほんじょう　よしふみ）
1951年，京都府生まれ
1975年，京都大学文学部卒業
元神戸女子大学教授
現在，知恩院浄土宗学研究所嘱託研究員
主要著書，『倶舎論所依阿含全表Ⅰ』（1984年，私家版）ほか

倶舎論の原典研究　随眠品

2007年10月20日　初版第1刷発行

著　者　　小谷信千代・本庄良文
発行者　　青山賢治
発行所　　大蔵出版株式会社
〒113-0033　東京都文京区本郷3-24-6-404
TEL. 03-5805-1203　　FAX. 03-5805-1204
http://www.daizoshuppan.jp/
印刷所　　中央印刷㈱
製本所　　㈱関山製本社
装　幀　　㈱ニューロン

© 2007 Printed in Japan ISBN 978-4-8043-0570-7 C 3015

倶舎論索引　全三巻

平川　彰・平井俊榮・高橋　壯・袴谷憲昭・吉津宜英　共著

四六倍判上製カバー装　各巻定価　本体二〇、〇〇〇円＋税

Ⅰ　サンスクリット語引　梵蔵漢対照

Ⅱ　漢訳引　漢梵対照

Ⅲ　チベット語引　蔵梵対照

倶舎論　仏典講座18

櫻部　建　著

B6判並製カバー装　　定価　本体六、〇〇〇円＋税

倶舎論の原典研究　智品・定品

櫻部　建・小谷信千代・本庄良文　共著

A5判上製カバー装　　定価　本体九、〇〇〇円＋税

大蔵出版　刊　　二〇〇七年一〇月　現在